JUAN ESCOTO ERIÚGENA

División de la naturaleza

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

DIVISIÓN DE LA NATURALEZA

(Periphyseon)

EDICIONES ORBIS, S. A.

Título original: *Periphyseon*
De divisione naturae
(862-866)
Traducción: Francisco José Fortuny

Dirección de la colección: Virgilio Ortega

Nota del editor:

Ésta es la primera vez que se traduce la obra cumbre de Escoto Eriúgena –cima de la especulación filosófica en el siglo IX– del latín a la lengua castellana.

Los editores nos sentimos honrados de contribuir así a un mejor conocimiento de este importante período histórico que tanto ha influido en la evolución del pensamiento, a pesar del olvido en el que a veces se ha tenido –injustamente– a la Alta Edad Media.

ISBN: 84-7530-834-1
D.L.B.: 42474-1984

Fotocomposición: Fort, S.A.
Rosellón, 33, 08029 Barcelona

Impreso y encuadernado por
Printer industria gráfica s.a. Provenza, 388 Barcelona
Sant Vicenç dels Horts

Printed in Spain

Introducción

Juan Escoto Eriúgena «desaparece de la escena de la historia tal como había entrado: misteriosamente», decía en 1933 su biógrafo clásico M. Cappuyns. Se trata de un rasgo muy común en autores medievales, poco relevante en casi todos como mera laguna insalvable de nuestra información. Pero dato sintomático en Juan Escoto Eriúgena, por su rara personalidad excepcional, la oscuridad de su doctrina, las vías y grado de su influencia, las leyendas sobre su persona.

Datos biográficos

Juan Escoto es de origen irlandés, sin que falte quien lo ha puesto en duda (como, por ejemplo, Albanese). Lo afirman los dos toponímicos que acompañan siempre al nombre propio, en generoso pleonasmo, desde el siglo XVII, gracias al primer editor de su gran obra, el oxfordiano Th. Gale. *Scotus* significa en el siglo IX simplemente «irlandés», y sólo más tarde (siglo XII) la inmigración irlandesa a la actual Escocia trasladará el nombre a esas tierras. *Eriúgena* es una reminiscencia de Virgilio, muy del gusto del siglo IX y de Juan Escoto mismo, y que viene a acentuar su pertenencia a la *gens* de Eriu, Irlanda.

Nada se sabe de la familia, de su concreto lugar de origen, de sus estudios, ni de la causa de su paso al continente: como el Melquisedec bíblico, Juan Escoto es *«sine patre et sine matre»*.

Hacia el 845-47 se le acoge en la corte de Carlos II el Calvo, nieto de Carlomagno y rey de la parte occidental del imperio carolingio, ya definitivamente escindido. En efecto, gigante con pies de barro, el fantasmal imperio de Carlomagno representaba una especialísima coyuntura del sistema feudal; la dinámica económica e ideológica del sistema disuelve la extraordinaria unidad carolingia tan pronto como son cuatro, y no uno, los herederos de la familia hegemónica.

Al parecer, Juan Escoto formaba parte de la colonia irlandesa de Laón, la más importante del territorio franco. Y en ella se distinguía por tan gran sabiduría que el rey jamás le dejó de admirar y proteger. Quizá –nuevas dudas sobre un punto de la biografía del

Eriúgena– Carlos el Calvo encomendó al eximio maestro irlandés la dirección de la Escuela Palatina; quizá tal institución había venido a sedentarizarse en el próximo palacio real de Querzy, y Juan Escoto influía en ella sin formar parte de su claustro.

Eriúgena, según parece más probable, era un laico y jamás recibió orden alguna eclesiástica. Era profesor de escuela laica, fuera de la Palatina o de la de Laón. Pero Juan Escoto era un pensador teólogo, porque, para alumnos de la Iglesia y para escuelas laicas destinadas a la formación de las elites civiles, la teología era el saber no sólo imprescindible y más elevado, sino realmente útil.

Como teólogo de reconocida valía, se solicita su mediación doctrinal en la polémica que enfrenta a Hincmaro de Reims, Párdulo de Laón y Rabano Mauro con Godescalco y sus más o menos claros defensores. Es Párdulo de Laón quien solicita «del célebre irlandés que reside en la corte» la comprometida mediación, en el año 850. El tratado *De praedestinatione* es la primera obra conocida de Juan Escoto. Tuvo la molesta característica de disgustar a todos los contendientes. Sólo la decidida protección real salvó al autor de ulteriores complicaciones; y la lección, para el Eriúgena, quedó clarísima: jamás cedió a la tentación de intervenir en otra polémica, ni publicó obra alguna original en vida.

En el *De praedestinatione*, Juan Escoto ya muestra cierta tendencia hacia los Padres de la Iglesia griegos y una debilidad por la erudición helénica. Pero su griego no está a la altura que alcanzará poco después. En efecto, del 851 al 862 él traduce el *Corpus Dionysianum*, un conjunto de obras griegas atribuidas a san Dionisio Areopagita. Se trataba de una evidente falsificación debida a algún filósofo del siglo V, no poco influido por el neoplatónico pagano Proclo. Incluso es dudosa la confesión cristiana del autor. Pero la tradición formada en torno a sus escritos los presentaba como obra de aquel san Dionisio, oyente de Pablo de Tarso en el Areópago ateniense, y primer converso a la fe cristiana en la ciudad intelectual por antonomasia, de la que llegaría a ser el primer obispo. Tal origen valía a los textos una autoridad similar a la atribuida a los libros de la Biblia. Luis el Piadoso había recibido del emperador bizantino Miguel II el Tartamudo un códice con las obras del pseudo-Dionisio, y Carlos II, su hijo, se interesa por la traducción. Quizá fue en la misma Escuela Palatina en donde el Eriúgena adquirió el complemento de conocimientos griegos que parecía faltarle al escribir el *De praedestinatione*, ya que los Carolingios siempre mantuvieron relaciones diplomáticas con la mitad oriental del Imperio, y sus Escuelas Palatinas nunca dejaron de cultivar aquel idioma.

A la vez, o poco después, Juan Escoto traduce las *Ambigua sti. Gregorii Theologi* y las *Quaestiones a Talario* de san Máximo el Confesor (siglo VII), el *Sermo de imagine* de san Gregorio de Nisa y el *Ancoratus* de san Epifanio. Un buen bloque de traducciones, que, si no alcanzan a acreditar al traductor como consumado helenista, sí que le aseguran una extraordinaria influencia indirecta en el pensamiento occidental posterior. Con Dionisio, su comentarista Máximo, y los Padres griegos Gregorio de Nisa y Epifanio, la cultura latina medieval recupera una dimensión del helenismo neoplatónico bastante más profunda y vigorosa que la transmitida por san Agustín de Hipona, directamente o a través de sus apócrifos.

Con el bagaje de las doctrinas griegas, Juan Escoto emprende entre el año 862 y el 866 la redacción de su obra magna: el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, diálogo en cinco libros. Le seguirán las *Exposiciones sobre la jerarquía celeste* de san Dionisio, en quince capítulos o «libros», un *Comentario sobre el Evangelio de san Juan* (en realidad, sobre el primer capítulo) y una *Homilía sobre el prólogo del Evangelio de san Juan*, que ofrece una reflexión sobre el *Logos*. Todo parece indicar que el *Periphyseon* quedó inédito en vida del autor. Sin que pueda considerarse una fundamentación teórica de las doctrinas tan desgraciadamente adelantadas en el *De praedestinatione*, como alguien insinuó, sí que, en verdad, la gran especulación del *Periphyseon* contiene el trasfondo del que fluían lógicamente las tesis limitadas sobre la predestinación. Y Escoto, prudentemente, se abstuvo de tentar a la Providencia por segunda vez.

Y, tras la *Homilía*, el Eriúgena desaparece. Simplemente, no poseemos dato alguno cierto. Y comienza la leyenda: el Juan Escoto fundador de la Universidad de París, el misionero mártir entre los eslavos, el viajero a Oriente. Y, especialmente, el Juan Escoto que, mal tolerado en el continente a causa de sus doctrinas, retorna a las Islas, a la corte del rey Alfredo el Grande. Guillermo de Malmesbury es el principal testimonio, si no el creador, de una leyenda ampliamente aceptada. Tanto en sus *De gestis pontificum Anglorum* y *De gestis regum Anglorum*, como en su *Epistola ad Petrum*, este historiador del siglo XII atribuye los máximos honores a Juan Escoto en la corte de Wessex, explica su renuncia a las glorias del siglo y su retiro al monasterio de Malmesbury, y finalmente su muerte, mártir del saber y de la pedagogía, a manos de unos alumnos que le atravesaron con sus estiletes.

Pero nada de esto es verdad. Juan Escoto desaparece por la limitación de nuestros conocimientos históricos.

Personalidad excepcional y renacimiento carolingio

Los primeros biógrafos de Juan Escoto, ya en pleno siglo XIX, consideraron que su vida y su obra rompían con todas las ideas generalmente admitidas acerca de la Edad Media, edad oscura, teológica, inculta, irracional, dogmática. El Eriúgena aparece como hombre de notables lecturas clásicas y conocedor del griego; como teólogo, pero con fuerte impronta racional, poco ortodoxo; tiene un sistema especulativo de gran nivel, poco imbricado en las cuestiones teológicas de su siglo. El irlandés palatino resultaba sorprendente, excepcional, raro ejemplar aislado, casi inverosímil y mártir incomprendido y solitario por su genio, de auténtico precursor de la modernidad. Así le vieron un A. Kreutzhage (1831), un Th. Christlieb (1860), un J. Huber (1861), F. Vernet (1913), H. von Schubert (1821), B. Hauréau (1850). Es otra faceta legendaria de Juan Escoto Eriúgena.

Juan Escoto fue excepcional, pero en su medio; perfectamente acorde, en su genialidad indiscutible, con las posibilidades de su entorno sociocultural.

Escoto es el miembro eximio de la tercera generación del mal llamado «renacimiento carolingio». Le precedía una *primera generación*, contemporánea del emperador Carlomagno, presidida por Alcuino (m. 804) e ilustrada por Pablo Diácono, Pedro de Pisa, Teodulfo de Orleans, Clemente Escoto, Fredeguiso y un considerable etcétera. La *segunda generación* es contemporánea de Luis el Piadoso, con la figura estelar de Rabano Mauro (m. 856) y con Ilduino de Saint-Denis, Jonás de Orleans, Cándido de Fulda, Nithar, Ermold el Negro, Tomás Escoto y otro largo conjunto de figuras variopintas. La *tercera generación* coincide con el reinado de Carlos II el Calvo, y cuenta con el humanista Servato Loup de Ferrières (m. 862), el teólogo Ratradamo de Corbie, el inquieto Godescalco de Orbais, el político y jurista Hincmaro, arzobispo de Reims, el historiador Walafredo Estrabón, el poeta Sedulio Escoto. Si su gran figura es Juan Escoto Eriúgena, sus restantes miembros en nada desmerecen de él, dentro de la especialidad de cada uno.

Servato Loup de Ferrières es testigo del acrecentado interés de las escuelas del momento por los clásicos; él mismo reconoce que los prefiere a los «autores modernos», sus contemporáneos, por un rasgo de gravedad que falta en éstos. Otros abundarán en su mismo parecer, como, por ejemplo, los gramáticos, que alegan como autoridad lingüística a los autores romanos y jamás a sus más próximos colegas o antecesores. En griego no era el Eriúgena una excepción; mejor sería un discípulo de quienes compartían con él la

labor docente. En lógica tampoco era excepcional; el siglo carolingio aprecia la lógica; conoce mediatamente parte del *organon* aristotélico (el *Isagogé* de Porfirio, junto con las *Categorías*, *Tópicos*, *Silogismos* y la primera parte del *Peribermeneias*, con las obras del neoplatónico Pseudo-Agustín, *Dialéctica* y *Categoriae Decem*, y los comentarios aristotélicos de Boecio); la considera regla fundamental del saber. Lo que resultará excepcional es el uso que el Eriúgena hace de tal lógica. Sobre el saber que hoy llamaríamos física, y del que el Eriúgena tiene sorprendentes observaciones en el *Periphyseon*, las cortes carolingias cuentan con cultivadores de primera fila en su momento: así, Dicuilo, con el *De mensura orbis* y la *Astronomia*. Cappuyns ha podido observar que «sólo la reflexión filosófica continúa retrasada», con tratados insignificantes: el *De imagine*, de Cándido de Fulda, y el *De nihilo et tenebris*, de Fredeguiso. Pero la reflexión filosófica es el campo de la genialidad de Juan Escoto Eriúgena, y su tratado no tiene nada de insignificante.

Venimos con ello al «renacimiento carolingio» en una doble vertiente: su origen y su concepto. Una tenaz leyenda historiográfica insistió en la aportación irlandesa al panorama cultural carolingio hasta olvidar cualquier otra aportación. Y se atribuyó a la afluencia de maestros irlandeses al continente, con todo un legendario bagaje cultural; a la inseguridad que los daneses, vikingos o normandos habían creado en las islas con sus razias crueles. Único país que no había sufrido las invasiones bárbaras que hundieron el Imperio Romano, y refugio de sabios continentales, Irlanda, tres siglos más tarde, devolvía al continente, pacificado por los carolingios, un saber olvidado. Tenaz leyenda sin aciertos: ni hubo tal cultura del siglo V al VIII en Irlanda, ni el continente se distinguió bajo los carolingios por su paz, ni tal saber estaba olvidado en tierra firme. Sobre el primer aspecto, hay que reconocer que solamente en el siglo VII, por influencia de Gran Bretaña, Irlanda brilla intelectualmente con rasgos peculiares. Por lo que se refiere al segundo, es suficiente recordar las guerras entre Luis el Piadoso y sus hijos, y de éstos entre sí. Y en tierra firme, en concreto, en una Italia que nunca perdió el contacto con Bizancio y la tradición latina, hallaron los carolingios a latinistas y helenistas: Pedro de Pisa, Pablo Diácono, Paulino de Aquileya, por citar sólo a los maestros de la primera generación. En las tres generaciones primeras del renacimiento figuraban irlandeses, pero no siempre en el puesto más destacado y ni tan sólo en el campo del clasicismo.

Tampoco se trata de un verdadero renacimiento asimilable al de los siglos posteriores, si en ellos realmente se dio. El movimiento cultural de los carolingios aparece más bien como una organización

mejor de estudios tradicionales y un aumento de resultados, mucho más que un redescubrimiento de la vieja cultura olvidada y la eclosión de una síntesis inspirada por ella.

Cierto que la mayor y mejor parte de los manuscritos que fundamentan las modernas ediciones de los clásicos latinos pertenecen a la época carolingia. Pero quizá la razón no sea cultural, sino meramente de orden mecánico: antes los códices eran de papiro, egipcio en su mayor parte; ahora se impone el pergamino, ya que las rutas comerciales mediterráneas quedan cortadas por el Islam en expansión.

Y la lectura de tales clásicos, abundantemente recopiados en las vigorizadas escuelas, no culmina en sí misma, en un humanismo. Se aprecia la sabiduría por sí misma: «*et propter seipsam diligatis*», aconseja Alcuino, al tiempo que se la debe amar a causa de Dios, de la pureza del alma y de la verdad (*Gramática*. P. L. CI, 850 B). Pero todo el conocimiento literario o especulativo gravita en torno a la Sagrada Escritura, según el modelo cristiano de *paideia* creado en los últimos siglos del Imperio Romano, antes incluso del Imperio cristiano de Constantino y sus sucesores. Un modelo de *paideia* perfectamente acorde al de los *rhetores* paganos, sin otra modificación que no fuera incluir los libros bíblicos entre los clásicos paganos, como base de la educación de las nuevas generaciones. El esplendor cultural carolingio no es un «renacimiento», sino una síntesis característicamente medieval, quizá la única que merece el nombre de medieval. En efecto, ella es la síntesis que media entre el mundo clásico romano y el mundo moderno. Ya no es una síntesis helenística, ni tampoco el trabajoso orto del mundo moderno, entre los primeros vahídos de una sociedad mercantilizada, como la de los siglos XI-XIV, en la mal llamada Baja Edad Media.

El genio aislado y el precursor de la modernidad

La tenaz leyenda eriugeniana lo convierte en un hombre aislado. Naturalmente existe la contraleyenda que salva su soledad en alas del pergamino. Juan Escoto se ve proclamado cima y prez del neoplatonismo anterior. O, a la inversa, anacrónico profeta de lo mejor del pensamiento europeo posterior: Spinoza y Hegel preferentemente. Incluso —equívoco título— padre de la Escolástica. Como epígono notable del neoplatonismo le vieron F. C. Baur (1842) y B. Hauréau (1872), mientras que C. B. Schlüter (1828), P. Hjort (1823), F. A. Staudenmaier (1834), M. Saint-René Taillandier (1843) preconizaron la paternidad de la Escolástica.

Las leyendas especulativas tienen habitualmente una base que

no acostumbra darse en las falsamente históricas. El sistema teórico eriugeniano acusa marcada y explícitamente la impronta neoplatónica que recibió de los Padres griegos. Por otra parte, incluso en lo formal y más allá del género literario de diálogo, en el *Periphyseon* se advierte aquella tendencia a la *quaestio* y a los *articula* que constituirán la arquitectónica técnica de las grandes *Summae* de la Escolástica del siglo XIII. Todavía no existe una férrea progresión lógica, pero sí la cuidadosa reseña de aspectos e, incluso, el silogismo, la argumentación «en forma», que más tarde excluiría toda veleidad literaria. Quizás el rasgo más escolástico del Eriúgena resulte ser precisamente su sistematicidad. En los cinco libros del *Periphyseon*, Juan Escoto quiere ser sistemáticamente omnicomprensivo, pretensión bien poco usual entre sus contemporáneos, propensos a afrontar cuestiones candentes sin descubrir el gran panorama en el que se inserta el pequeño punto polémico, ni afrontar la discrepancia de «autoridades» por inclusión en un sistema teórico más amplio y reductor de las oposiciones «aparentes».

En realidad, tales rasgos son muy epidérmicos en la gran especulación del profesor palatino. El núcleo de su sistema es diametralmente opuesto a esos grandes ejemplos que polarizan el adjetivo «escolástico». Buena prueba de ello es la condena eclesiástica que cae sobre las obras del autor del siglo IX al comienzo del período escolástico, poco antes de aparecer los grandes sistemas del XIII. En 1210, el concilio de París condena los escritos de Juan Escoto; en 1225, Honorio III exige que se envíen a Roma todas las copias existentes para formar con ellas una ejemplar pira. La justificación de tales medidas: otra leyenda eriugeniana, su panteísmo.

En efecto, más allá del motivo circunstancial que movió su condena –la herejía de Amaury de Bene en el ámbito de los estudios universitarios parisinos–, la acusación de panteísmo y naturalismo hizo fortuna, causó la inmediata inclusión del *Periphyseon* en el *Índice de libros prohibidos* a raíz de la impresión de la *editio princeps* por Th. Gale en 1681, y todavía hace perder tiempo a todos los historiadores y los autores de manual. La acusación, pese a todo, no tiene sentido. Lo que sí señala claramente es la oposición total entre el sistema eriugeniano y la visión del mundo que late bajo las preocupaciones escolásticas. Para Escoto Eriúgena, la *physis* o naturaleza aparece como una gran unidad, ciertamente. Pero con claros hiatos entre la gradación de especies de la *physis*. En cambio, para la Escolástica mínimamente formada ya, es axiomático que el mundo consiste en un conglomerado de individuos que coexisten contiguos, sin que nada matice su radical autonomía ontológica. La llamada «cuestión de los universales» –que generosamente se atribuye

a toda una larga filosofía «medieval» y que en realidad sólo preocupó a los pensadores del siglo XII— es el punto débil por el que se abre el foso, la gran ruptura, que separa la visión del mundo que alcanza el Eriúgena y la visión del mundo que lentamente intenta tecnificar el pensamiento filosófico de la Escolástica.

A la vez, establecer una ruptura, un foso claro, entre Juan Escoto y la Escolástica es ya negar que con toda propiedad se pueda enlazar al autor con Spinoza, Hegel, Fichte. Como tantas veces en la historia de la filosofía o del pensamiento, un comparativismo homogeneizante subraya unos caracteres reales, pero superficiales, y olvida las oposiciones más reales, más profundas, pero menos aparentes, de los sistemas filosóficos. En efecto, puede hablarse de una identidad entre el pensamiento y la cosa, de una subjetividad que se despliega en la *physis* del Eriúgena. Pero, si tales puntos quedan abiertos no sólo a una hermenéutica que los advierta, sino como una presencia que contiene potencialmente los despliegues de la modernidad, no por ello ocupan estos conceptos exactamente el lugar y la importancia que adquirirán en ella.

La influencia histórica de Juan Escoto Eriúgena

Más importancia tiene advertir el punto legendario de la historiografía por lo que respecta a la influencia directa del autor. La figura del genio aislado no se compagina con ella. Y, pese a todo, la tuvo; no quedó estéril su esfuerzo.

Poco después de la muerte del autor —por indeterminada que se considere—, antes del 873, Heinric de Auxerre cita el *Periphyseon* y la traducción de Dionisio Areopagita en su *De vita S. Germani*. Le citan también Remigio de Auxerre (m. 908), Martín de Laón y Almanne de Hautvilliers; el comentarista de Porfirio Icpa aconseja explícitamente la lectura del *Periphyseon*.

El siglo X es prácticamente estéril en especulación. Del siglo XI se ha llegado a afirmar que estaba impregnado de eriugenismo. Parece cierto que grandes personalidades, como Gerberto de Aurillach (m. 1003), Berengario de Tours y san Anselmo de Canterbury, no muestran conocerle directamente. Le citan de forma explícita Heriger de Lobbes (m. 1008), Fulberto de Chartres (m. 1028) y Othloh de Saint-Emmeran (1032-72). Y ciertamente el impacto de la traducción del *Corpus Dionysianum* gravita sobre el siglo XI.

El peso de la obra —traducciones y síntesis original— tiene su máximo momento en la pre-Escolástica, cuando comienza a sentirse la necesidad de una síntesis especulativa. Los autores del siglo XII conocen al Eriúgena y lo estiman. Honorio de Autun (m. 1152)

compone incluso una *abbreviatio* del *Periphyseon;* y el *De Intelligentiis*, anónimo del manuscrito latino de la Biblioteca Nacional de París número 16.603, es un centón de textos de Juan Escoto. Le citan todos los grandes maestros del siglo: Isaac de Stella (m. 1169), Garnesio de Rochefort (m. 1216), Alano de Lille (m. 1203), Anselmo de Laón (m. 1117), Adán el Cartujo, Hugo de Saint-Victor (m. 1141), Bernardo de Chartres (m. 1130), Thierry de Chartres, Bernardo Silvestri (fl. 1145-53).

Según el decreto condenatorio del papa Honorio III (1225), Juan Escoto es leído ampliamente por estudiosos y contemplativos. El fuego debía secar tal influencia. Pero, a pesar del decreto papal, parece ser que incluso la influencia directa del *Periphyseon* sobrevivió; nadie duda de la difusión del *Corpus Dionysianum* durante el siglo XIII y, por tanto, de la influencia indirecta de su traductor del siglo IX.

Nicolás de Cusa (1401-64) advierte que obras como la del Pseudo-Dionisio y del *Periphyseon* de Juan Escoto, que presentan una «*altior theoria*» –una doctrina más elevada–, no deben caer en manos de «hombres de poca inteligencia», que son incapaces de «escrutar las alturas mediante una docta ignorancia» (*Apologia de docta ignorantia,* Ed. R. Klibansky, p. 29-30). Sin la nota de sabiduría superior –por otra parte, expresión cara al mismo Escoto Eriúgena para designar el *Periphyseon,* y al maestro carolingio Alcuino para caracterizar en general la doctrina especulativa, cima y corona del saber gramatical y lógico propedéutico–, ya el cronista Alberico de Trois-Fontaines escribía como excelente diagnóstico, a principios del siglo XIII, que el Eriúgena «incurrió en la condena [de Honorio III] a causa de los nuevos albigenses y los falsos teólogos que pervertían, malentendiéndolas, las palabras que quizás en su tiempo eran adecuadamente aplicadas y entendidas con simplicidad, y con ellas confirmaban su herejía» (*Crónica, ad anno 1225*, Ed. G. H. Pertz, p. 915).

En 1681, Juan Escoto alcanza los honores de la edición impresa (Th. Gale: *Johannis Scoti Erigenae de divisione naturae*, Oxford 1681) reproducida en la *Patrologia Latina Migne* (vol. 122). Pero el sabio irlandés ya es objeto de estudio histórico únicamente, y no una doctrina viva. La nueva sensibilidad de la Baja Edad Media acaba relegando la obra máxima de la Alta Edad Media, mucho más eficazmente que las condenas papales. Un aspecto queda subrayado en la nueva visión del mundo: la obra del Eriúgena no distingue suficientemente entre Creador y creaturas. ¿Por qué teoriza un emanantismo neoplatónico? Seguramente no por este exacto motivo, más bien propio de la historiografía posterior, encabezada en esto

por J. Brucker (1766) y quienes siguen la interpretación de un Escoto neoplatónico. En realidad, el Eriúgena queda remotísimo del neoplatonismo pagano y excesivamente próximo a san Agustín y sus ideas ejemplares en Dios, para caer en un puro monismo emanantista.

El *Periphyseon*

La obra cumbre de Juan Escoto, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, parece contener una doble visión de cuanto existe, desde Dios hasta la materia informe, que la Escolástica concretaría en «materia prima». Doble visión que no acaba de amalgamarse y crea cierta defectuosa tensión, a juicio, por ejemplo, del gran estudioso del irlandés, M. Cappuyns. Según él, reflejaría la incompatibilidad entre la tradición occidental y la oriental. La tradición occidental quedaría tipificada por san Agustín, Boecio y Beda; la oriental, por el Pseudo-Dionisio y Máximo especialmente, autores de fuerte trasfondo neoplatónico, expresado por el doble movimiento, descendente y ascendente, *processio et reversio*, de todas las cosas a partir de una Causa única. Por lo contrario, Occidente proporcionaría al Eriúgena una lógica peculiar, de géneros y especies, que daría en la partición de la «*physis*» o «naturaleza» en cuatro «especies»; todo ello a partir de una muelle definición de «*physis*», tomada de Boecio y con un carácter marcadamente estático. Nada tendrían en común el fondo dinámico, de origen oriental, que dominará en profundidad, y la cuatripartición, en la superficie del tratado.

Pero M. Cappuyns quizá sea, en esta tesis de la tensión interna del sistema eriugeniano, un historiador demasiado impresionado por la disparidad de fuentes de inspiración. El gran pensador irlandés tal vez consiguió una síntesis más vigorosa en su «*altior theoria*», que precisamente deslumbró a sus contemporáneos por el inusual vigor sintético.

El Eriúgena tiene un fondo que no aparece en los resúmenes manualescos. Un fondo que Cappuyns advirtió, tanto como cuantos vieron en él un precedente de Fichte o Hegel. El núcleo más vivo del sistema filosófico —que no teológico— del profesor carolingio quizá se pueda caracterizar hoy con un término: el de subjetividad. Una subjetividad latente en el neoplatonismo último pagano, porque era latente, muy en lo profundo, en el intelectualismo del mundo de las «ideas» platónico, en el *logos* heracliano heredado por los estoicos e, incluso, en el *noesis noéseos* aristotélico. Una subjetividad que surge más próxima a la superficie, con el Dios ingenuamente trascendente del cristianismo primero, o también el de Agustín.

Pero Escoto Eriúgena, al recoger el eco a la vez neoplatónico y cristiano de la Patrología griega, amplifica y da una formulación sistemática, férreamente lógica, a la presencia larvada de la subjetividad.

Es aquí donde radica el núcleo equívoco del Eriúgena que permite presentarle como racionalista total (B. Hauréau, 1872) o como teólogo más que filósofo (M. Cappuyns, 1933); como heredero de la tradición neoplatónica pagana (F. C. Baur, 1842) y como avanzada de la modernidad madura (de Fichte: T. Wotschke, 1896; de Hegel: Th. Christlieb, 1860; de Spinoza: W. G. Tennemann, 1810; W. Heinrich, 1909), como panteísta y como fervoroso cristiano.

La subjetividad en el *Periphyseon*

Pero ¿dónde radica esta entraña del sistema que se denota con el concepto de «subjetividad»? Creemos que un texto del Eriúgena y un buen conjunto de sus tesis permiten ver el concepto como núcleo del sistema, sin que la palabra, en la semántica moderna, quede plasmada en su escrito. Y, a la vez, creemos que otro conjunto de expresiones de Escoto impide arrancarle de su punto histórico para traerlo a tiempos posteriores. Si lo primero no puede ser ignorado, lo segundo tampoco puede ser transgredido.

El texto es metafórico; una comparación, bastante usual entre Dios y el intelecto humano que, con perfecta coherencia dentro del sistema, permite trasladar a Dios algo propio del hombre:

«...sed etiam quia in omnibus quae sunt apparet quae per se ipsam inuisibilis est, non incongrue dicitur facta. Nam et noster intellectus prius quam ueniat in cogitationem atque memoriam non irrationabiliter dicitur <non> esse. Est enim per se inuisibilis et nulli praeter deum nobisque ipsis cognitus est; dum uero in cogitationes uenerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit non immerito dicitur fieri. Fit enim in memoria, formas quasdam accipiens [rerum seu uocum seu colorum <caeterorumque> sensibilium qui] informis erat prius quam in memoriam ueniret, deinde ueluti secundam formationem recipit dum quibusdam <formarum siue> uocum signis (litteras dico quae sunt signa uocum et figuras quae sunt signa formarum matheseos) seu aliis sensibilibus indiciis formatur per quae *sentientium* sensibus insinuari possit. Hac similitudine quamuis a diuina natura remota sit suaderi tamen posse arbitror quomodo ipsa, dum omnia creat et a nullo creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur, ut, quemadmodum mentis intelligentia seu propositum seu consilium seu quoquo

modo motus ille noster intimus et primus dici possit dum in cogitationem, ut diximus, uenerit quasdamque phantasiarum formas acceperit deindeque in signa uocum seu sensibilium motuum indicia processerit non incongrue dicitur fieri –fit enim in phantasiis formatus qui per se omni sensibili caret forma–, ita diuina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se et per se et in se [et ad se] facta sunt recte dicitur creari.» (*Periphyseon* 454 B.)

Nuestro intelecto, viene a decir el sabio irlandés, se hace, se edifica a sí mismo al pensar e, incluso, al traducir en discurso verbal su acción de pensar, su acto de inteligir. Y Dios, explicitará poco más abajo, «se crea» al «crear».

Dios se manifiesta en la creación, es una tesis clásica en el cristianismo, tanto occidental como oriental, griego. Pero que esta «teofanía» primariamente es manifestación de Dios a sí mismo, y sólo secundaria, derivadamente y como plena realización, manifestación de sí mismo a los seres inteligentes creados, es una peculiaridad oriental del cristianismo y sólo explotada filosóficamente con vigor por el Eriúgena.

Y explotada con perfecta coherencia lógica, tanto en sus limitaciones, como en sus aplicaciones.

Limitaciones las tiene la automanifestación de Dios a sí mismo. Necesita «decirse», expresar para sí mismo «qué es», de acuerdo con la naturaleza inteligente, consciente se diría hoy. Pero «decirse» es una mala manera de autoconocerse, de acceder a la autoconsciencia. «Decir» para el Eriúgena –muy aristotélico en esto– es aplicar las categorías del lenguaje. Siglos más tarde, Kant subrayará con fuerza la limitación que comporta un pensamiento categorial. Y el Eriúgena, que llega a falsear textos clásicos para dar lugar en toda su virtualidad a la consideración de las creaturas como discurso divino (Roques, R.: *Libres sentiers vers l'érigénisme*. Roma, L'Ateneo, 1975, págs. 45 ss.), tanto o más que Kant percibe la limitación de las categorías, de la sucesión –«discurso»– en su uso, de la dualidad y separación que mina la correspondencia entre sujeto y discurso, especialmente en lo que atañe al autoconocimiento. No es éste el lugar adecuado para establecer las diferencias entre el filósofo del siglo IX y el de Koenigsberg, pero sí de sugerir que para uno y otro la limitación del discurso categorial da paso a un «*ignotum X*» universal y a una consideración «subjetiva» de las categorías, todas y cada una de ellas.

En efecto, la multiplicidad categorial –nueve señaló Aristóteles y nueve admite Escoto– ya comporta su limitación. Y si las categorías se excluyen y limitan entre sí, su uso incluye la sucesión, la se-

cuencialidad del discurso, que ha de pasar de una a otra categoría, de uno a otro aspecto de una única realidad denotada. Cuando la realidad denotada por el discurso es la misma entidad inteligente, que busca su propia intelección en el discurso, un grave hiato separa al sujeto y su discurso. La mónada fundante se transforma en díada: ser cognoscente y conocimiento discursivo categorial. Ya Plotino, en el siglo III, había reprochado a Aristóteles la confusión entre la mónada, el uno fundante, y la díada del *noesis noéseos*. Con mayor razón, la mónada divina y su discurso constituirán una absoluta dualidad. La consecuencia será que Dios ignora su propio «*quid sit*», pese a que conoce muy bien su «*an sit*», y que realmente su discurso le descubre impropiamente su realidad esencial. Pero conocimiento impropio de la esencia no es conocer la esencia. Y «decirse» impropiamente es propiamente —en lenguaje humano y a nuestro nivel, no real para Dios— «crearse» la propia esencia. No olvidemos que las categorías para el Eriúgena son primariamente intelectuales y, sólo como tales, «realidad» del mundo visible. El máximo esfuerzo de Juan Escoto Eriúgena en el primer libro del *Periphyseon* radica exactamente en interiorizar en el intelecto, en subjetivar al máximo, unas categorías del discurso que, a primera vista, sólo denotan mentalmente la realidad física. Y la realidad física, el mundo cotidiano de realidades «materiales», será para él efecto derivado de la vinculación discursiva de categorías inmateriales. Con toda exactitud, Escoto podrá afirmar que toda la creación sometida al tiempo y al espacio —a la sucesión— es en realidad mero «discurso» creador de la subjetividad divina que «se dice» y «se crea» como autoconsciencia. Y podemos añadir hoy que el mundo de las ideas —más reales que el mundo sensible, como en Platón, pero ubicado en el Logos divino, como en Agustín— en el sistema eriugeniano actúa como este abstracto que los lingüistas actuales denominan «lengua».

Como es fácil comprender, la doble línea tradicional de la *physis*, dividida en cuatro especies estáticas, y del dinamismo neoplatónico, expresado en latín por la *processio* y la *reversio*, nada tiene de fusión artificiosa y débil. La primera, estática, es la condición inevitable de la segunda. Si se quiere, es la dimensión «textual» del discurso, siempre que se matice debidamente la metáfora del «texto».

El sistema de Escoto, en efecto, es un «idealismo» y, si gusta, un «monismo ejemplarista» como lo califica M. Cappuyns. En realidad debería calificarse de lingüismo objetivo o realista, más que de idealismo. Es toda la creación —las especies estáticas de la segunda y la tercera especie— lo que constituye la lengua y el discurso de Dios, precisamente en cuanto son reales y muy reales. Fuera

del marco de una *«altior theoria»*, a Escoto no se le ocurrirá calificar de irreales las apariencias y negar validez a un conocimiento de tejas para abajo. Incluso desde la óptica de la *«altior theoria»* jamás dirá que la realidad física es *maya* –apariencia vana, magia, como en ciertas corrientes del hinduismo y del budismo– o falsa entidad, como quizás insinúa Berkeley en el siglo XVII. Las dos especies de la *physis* de tipo creatural, para el Eriúgena, son tan reales y eternas, tan necesarias e inevitables como la primera y la cuarta, que denotan dos momentos, lógicamente opuestos pero absolutamente sincrónicos y reales, de un Dios realísimo. Lo que en verdad establece la *«altior theoria»* es la relación entre fácticas realidades, no la devaluación de alguna de ellas. Escoto es todavía demasiado arcaico para sucumbir a las añagazas subjetivistas de ciertos idealismos posteriores.

La relación que se establece entre Creador y creaturas –nótese que éstos y no otros, como «ser» y «nada» o realidad y apariencia, etcétera, son los conceptos opuestos y últimos del Eriúgena– viene a encerrarse en el dinamismo de un juego de preposiciones: «en, desde, para». Una «teoría» de preposiciones que el irlandés carolingio comparte con los neoplatónicos y con la mayor parte de las fenomenologías de la subjetividad en la filosofía moderna. Permaneciendo «en sí» misma, la subjetividad se proyecta «desde sí» a fin de ser «para sí» misma. Y el Eriúgena, que en su obra una y otra vez saca a relucir la tríada preposicional «en-desde-para», a diferencia del emanantismo neoplatónico y de ciertos subjetivismos modernos, tiene el gran acierto de atribuir un carácter lingüístico a este movimiento constituyente de la subjetividad que se cifra en la usual tríada preposicional. El momento del «desde sí», en el «en sí» que aspira a ser «para sí», incluye una «lengua» y un «discurso». No de otra manera la subjetividad humana pasa del «en sí» al «para sí»: a través de un «discurrir» generador de su autoconocimiento como subjetividad.

Quizá se pueda tachar de insatisfactorio y triste el Dios de Escoto Eriúgena, que no alcanza jamás a conocer su propia esencia porque, muy antropomórficamente, sólo puede conocerse de forma discursiva. Quizá la «teología negativa» del sabio medieval –tan potente y tan claramente descrita ya en el primer libro del *Periphyseon*– alcanza a corregir el antropomorfismo teológico. Lo que sí es claro y cierto es el alto nivel filosófico y antropológico de su sistema, que, si algo es por derecho propio, es una vigorosa doctrina filosófica.

Consecuencias de la subjetividad en el *Periphyseon*: la «teología negativa»

Es precisamente dentro de una interpretación de su pensamiento como filosofía de la subjetividad donde rasgos peculiares de la doctrina eriugeniana adquieren todo su sentido: el tema de la teología negativa, la oposición entre ser y no-ser, el a-historicismo, la artificiosidad logicista de su sistema, el ultra-realismo de sus universales, el idealismo de su «lugar».

La teología negativa no es una novedad aportada por Juan Escoto. Tiene su precedente remoto en la inefabilidad del Uno neoplatónico, ya clara superación de las limitaciones de todo sistema categorial, sea aristotélico o no. Quedó recogido, en impostación teológica preferentemente, en la Patrología griega sin ser desconocida en Occidente, por ejemplo por un Agustín. Incluso la impostación antropológica del tema de la inefabilidad late ya en el *«Deus intimior intimiora mihi»* de Agustín de Hipona. Pero el Eriúgena recoge estos aspectos en una férrea síntesis, y los constituye en tema medular de todo su pensamiento, precisamente al contraponer «lengua-discurso» a «subjetividad-parlante» —y no «discurso» a «realidad»— en el punto originario de su visión del mundo.

Si el discurso filosófico de Plotino tiene su núcleo originario en la contraposición entre inteligible y sensible y, derivadamente, entre uno y múltiple; si el de Agustín de Hipona se cifra en la oposición entre eterno y temporal, todavía ambos pueden aspirar a un alto grado de diafanidad intelectual de su visión del mundo y a un acentuado carácter positivo de su doctrina. Pero, por el contrario, la de Escoto es eminentemente negativa, palpación de límites, preeminencia del carácter insondable de un mundo eminentemente vital, dinámico pero —contra toda apariencia logicista periférica— insondable e inescrutable. La subjetividad humana es una constante autoproducción, y el modelo hermenéutico de la realidad cósmica para el Eriúgena es la subjetividad humana discursiva. El fondo más profundo, fundante, de la realidad múltiple es una subjetividad que se construye como tal en la multiplicidad, sin agotar jamás las posibilidades de su vital dinamismo. Para Escoto, la «negatividad» es un carácter inevitable, lógica y ontológicamente, de todo discurso automanifestativo. Surge, incontenible, de la oposición entre subjetividad discursiva y discurso. Tampoco es lugar éste para delimitar semejanzas y oposiciones con los sistemas idealistas del siglo XIX alemán a partir de Kant.

Consecuencias de la subjetividad: los compuestos de *super-*

Naturalmente la negatividad, con la que se salda la oposición entre discurso y subjetividad en el plano cosmológico de Dios y las creaturas, tiene su reflejo en la formulación epistemológica de la necesidad de una «teología negativa», que acompañe a la «teología positiva», ésta quizá más directamente inspirada en los *Oráculos sagrados* o *Sagrada Escritura*. Pero todavía tiene otro reflejo llamativo en los escritos de Juan Escoto. Y esta vez en el nivel de su simple discurso. El irlandés es un forjador incansable de neologismos y nuevas expresiones. Intenta de alguna manera recoger en latín una posibilidad mucho más generosa del griego: la de formar compuestos con el prefijo *super- (hyper-)*. Él mismo comenta en *Periphyseon* I (462 C) el sentido de tales compuestos. Son aparentemente positivos, afirmativos. En realidad, su contenido es negativo; y esta negatividad convierte a los compuestos de *super-* en el tipo de concepto más propiamente predicables de la divinidad. Los compuestos con *super-* señalan a la vez la vertiente de la teología afirmativa y la corrección de la negativa.

El principal y más llamativo de los compuestos de «super-» es el «superser». Dios es «superser» (*«super esse»*), en expresión heredada de Dionisio Areopagita que figura ya en el prólogo programático del *Periphyseon* (443 B). Y resulta una expresión llamativa como concepto programático precisamente por el marcado carácter gnoseológico que imprime a toda la reflexión metafísica del autor. El concepto de «superser», ciertamente, aparece con una clara vinculación a la función cognoscitiva. Su definición, en Escoto, implica la imposibilidad de conocimiento. Nadie puede conocer el meollo, el *«quid sit»*, lo que la Escolástica llamaría la definición esencial propia de un ente. Y en el caso del «superser» –Dios, en realidad– ni el mismo Dios puede conocer su propio *«quid sit»*, «qué es».

En el prólogo mismo, el re-conocimiento divino de su característica incognoscibilidad permite presentar la cuarta especie de la *physis* como «aquello que es imposible», «aquello cuyo ser es no poder ser», tras el esfuerzo discursivo de un Dios que «se crea» en los dos ámbitos de la creación, el de las ideas y el de la realidad sensible contingente. La fórmula fuertemente gnoseológica del «superser» –sustituida por la noción de «no-ser», tan pronto queda excluido el equívoco entre «no-ser» como «superser» y la «nada» o «privación» meramente negativa– es uno de los indicadores más transparentes de la impostación de todo el sistema filosófico realista del Eriúgena en el ámbito de la subjetividad. La gran zona es-

peculativa, zona central y culminante del sistema del Eriúgena, no tiene sentido si no es a partir de una realidad autointeligente que se construye desde sí misma, a la manera de la subjetividad humana. Precisamente los compuestos de «super-» vienen a subrayar en la subjetividad humana la realidad jerárquica de tres momentos dinámicos de toda la ontología neoplatónica: entidad, dinamismo, acto. El punto inicial siempre es superior –principio– a la actualización de su dinamismo o potencia activa, precisamente porque es el fundamento y plenitud de aquello que se manifiesta en acto.

Consecuencias de la subjetividad: la historia y Escoto

Directamente relacionado con este movimiento de autocomprensión y despliegue de la subjetividad radical del sistema de Escoto se plantea el problema de la historia. Pensar, en el siglo IX, sólo puede hacerse sobre una fuerte base agustiniana; y tal base está muy presente en Escoto. Pero Agustín de Hipona es el genial descubridor de la historia, es quien rompe definitivamente el cascarón de la antigua *physis* como *topos* del hombre para inscribirlo en la historia como único ámbito teórico, que hace justicia a su peculiar ontología de ser autoconsciente libre. Para Agustín, el hombre no es un momento del cosmos arrastrado por su *logos*, sus leyes ordenadoras. El hombre, para el obispo de Hipona, se hace, se autoconstruye en el diálogo personal con un Dios personal; diálogo progresivo y que culminará en un final feliz después de una secuencia de vicisitudes. A esta secuencia dialogal se denomina «historia» en el sistema del africano; historia ciertamente sacra, teológica, y no meramente humana. No podía ser otro el primer paso adelante que rompiera con la enclaustración del hombre en una *physis* teológica omnicomprensiva.

Pero Juan Escoto aparece como muy neoplatónico, mucho más que el psicologista Padre de la Iglesia. ¿Cómo queda el hallazgo genial de la historia? ¿Es realmente a-histórica la doctrina del Eriúgena? Lo es, efectivamente. Una vez por todas, la gran subjetividad divina genera su discurso autocognoscitivo. La auténtica realidad es el «superser» eterno, esencia inmutable de todas las cosas que son.

Importa, con todo, no olvidar que Escoto califica de *«altior theoria»* su sistema. Voluntariamente se remonta a niveles que escapan a la temporalidad. Programáticamente, el exordio del *Periphyseon* establece cinco maneras –otros tantos «lenguajes»– de decir que las cosas «son» o «no-son»; y él pugna por reducir a la primera manera

—al lenguaje superior, más potente en lógica, propiamente un metalenguaje— las otras cuatro maneras. Y en estas cuatro se dan los fenómenos históricos.

Sin profundizar excesivamente en ello, tras la aparente intemporalidad de Escoto late el sentido histórico de Agustín, pero secundaria y larvadamente, como corresponde a una *«altior theoria»*. Escoto recoge secretamente las claves de Agustín: la realidad, en su sucesión factual, es como una secuencia de letras que constituye una frase, ninguna de ellas tiene auténtica significación, presentes todas ordenadamente en la memoria desvelan su mensaje; los momentos de la vida del alma no tienen significado, cuando quedan recogidos en la memoria, el alma descubre el sentido de su vida dirigida por Dios, *«intimior intimiora mihi»* (*Confesiones*).

Juan Escoto no busca a Dios, en su *«altior theoria»* mira al mundo, al hombre, desde Dios. Pero su Dios «se crea», «se dice» su ser en un «discurso», en la sucesión de letras, necesariamente reales cada una y en su sucesión de disparidades. Y aquí radica la historia y la realidad de la historia eriugeniana, en la realidad del «lenguaje» abstracto y su uso en el «discurso», que constituyen la segunda y la tercera especies de la *physis*. Los hechos históricos son las letras del discurso divino; la historia es el «texto creador» de la subjetividad divina.

Con toda evidencia, la historia, en el marco de la *«altior theoria»*, no tiene la misma dignidad que en el sistema agustiniano. Algo pierde el Eriúgena de las notas tradicionales. Pero no la historia como «texto» divino, ni tan sólo la terminología típica del agustinismo, cuyas expresiones aparecen con tanta frecuencia como sutilmente modificadas en su significación. La potencia eterna, la lógica del discurso divino, domina por encima del tema agustiniano del construirse del hombre en el diálogo histórico, progresivo, con Dios. La historia eriugeniana es menos «dialogal» que la de Agustín, más «textual», como corresponde a una doctrina más globalizante, fundamentada en el autoconocimiento de un no-ser subjetivo más finamente desarrollado que las individualidades psicológicas de Agustín.

Consecuencias de la subjetividad: la lógica

No es la psicología, en efecto, lo que predomina en Juan Escoto Eriúgena. En el pensador carolingio, la lógica brilla mucho más, hasta alcanzar cotas de extraña artificiosidad, Todavía está por escribir un estudio sobre la lógica del irlandés. Pero no es la lógica elemental, frívola, de sus contemporáneos, como asegura F. Corvi-

no. Comparte con ellos la entusiasta confianza en su poder, comparte seguramente sus fuentes específicamente lógicas. Pero el uso que hace de ella le es muy propio, sistemáticamente –y no puntualmente– mucho más sostenida. Más que ninguno de sus contemporáneos, Escoto aparece como racionalista hasta rozar los límites del logicismo. El *Periphyseon* podrá parecer desordenado a nuestros ojos, pero nadie niega que es perfecta la secuencia lógica, desde sus primeros axiomas hasta las más atrevidas deducciones. Buena muestra de ello se da en el primer libro del *Periphyseon* al emprender, muy neoplatónicamente, la reducción de todas las categorías aristotélicas al ámbito de la subjetividad creadora. Para Escoto, las categorías no son primariamente categorías del lenguaje sobre la realidad, sino momentos deductivos de la automanifestación discursiva de la subjetividad. Y ello a partir del tratamiento lógico de los cuatro modelos de lenguaje regidos por la primera manera de decir que algo «es» o «no-es». La misma estructuración de las cuatro especies de la *physis* tiene un marcado rasgo logicista al establecerse sobre la base del verbo «crear» –activa y pasiva– y el uso de la partícula negativa. «Crearse» al «crear» es el atributo más peculiar de la subjetividad divina; la partícula formal negativa es el artificio básico que distingue los momentos de la subjetividad y da lugar a la oposición derivada constituida por el «ser» y «no-ser», y a la secuencia lógica de los lenguajes que genera el «ser»/«no-ser» como otros tantos niveles del discurso de y sobre la creación.

Consecuencias de la subjetividad: los «universales»

Paradójicamente –paradoja de su momento histórico, más que debilidad de su lógica– el sistema de Escoto Eriúgena presenta una doctrina realista de los universales de una extremosidad quizá no superada en la historia de la filosofía. La polémica sobre los universales, que caracteriza el quehacer filosófico del siglo XII, deriva directa y difusamente de las tesis del Eriúgena. Y éstas, a su vez, provienen más de las «ideas ejemplares» y las *«rationes seminales»* de Agustín de Hipona y del neoplatonismo alejandrino, que del mal llamado «realismo de las ideas» de Platón, de marcada función axiológica, en vez de gnoseológica u ontológica, como en los realismos posteriores.

En efecto, la segunda especie de la *physis* está constituida por las causas primordiales, verdadera entidad específica, sólo accidentalmente recortada en los individuos del mundo sensible que multiplican cada una de las causas. Es el mundo de las ideas de Platón;

aquí sí, entidades reales, participadas por la multiplicidad sensible. Son la primera creación; y una creación perfectamente distinta del Creador, como el acervo de conceptos en nuestra mente son y están en ella a la espera de que, recubiertos de la apariencia sensible, se multipliquen –siempre idénticos al único concepto– a través del discurso. Una vez más, también el realismo de los universales en Escoto Eriúgena se retrae sobre el tema de la subjetividad que se crea en el crear.

Consecuencias de la subjetividad: el «lugar»

Y un último punto merece mención dentro de la brevedad de unas notas para un libro primero del *Periphyseon*, en donde ocupa el tema buena parte de la especulación: el tema del «lugar». En este tema, Juan Escoto despliega toda su capacidad «metafísica». Se trata de un viejo problema del neoplatonismo: la reducción del lugar físico a *topos* cognoscitivo. Y no, ciertamente, para negar la existencia verdadera de la realidad física, que en nada molesta al profesor palatino. Más bien, nuevamente, para ser consecuente con la centralidad del tema de la subjetividad que «se crea» al «crear», que se construye al expresarse.

Si la subjetividad divina es radical, y verdaderamente el *arché*, y la única realidad profunda de cuanto «es», no puede existir un «lugar» físico en el que colocar las teofanías sensibles. Y si, en última instancia, viene a existir una localización física –como existe verdadera materia, pero sólo, explica el Eriúgena, en cuanto efecto de la conjunción de elementos no materiales–, esta localización no es primaria. Es fruto de aquella localización que realmente circunscribe una realidad y la mantiene dentro de sus límites. Sin esta primera «localización», no se daría la localización física, definida aristotélicamente como el límite último de un cuerpo que envuelve al localizado. Pero la primera y radical circunscripción es la que realiza el intelecto; «localizar», para un intelecto, es «definir», circunscribir en un conjunto de categorías que en sí no son materiales.

Y tal será, en el sistema de Escoto, efectivamente, el concepto que permite descender desde la segunda especie de la *physis* a la tercera: el conjunto de «definiciones», esto es, limitaciones por las categorías del lenguaje, tal como las estableció Aristóteles, hasta alcanzar las postreras y definitivas definiciones de lugar y tiempo. Lugar y tiempo dan ya la localización última de los seres en la Historia. Pero ¿qué es lo que se «define»? ¿Dónde se «define»? Evidentemente, la *ousía*, la entidad de cada especie. Con no menos

evidencia, se «define» en Dios. Para Escoto, radicalmente existe una única *ousía* –esto es, entidad o sustancia, que Escoto raramente traduce al latín–, la subjetividad divina. Y es esta *ousía* divina quien «se dice» a sí misma –en una autocreación como subjetividad– los múltiples aspectos de su riqueza, como *ousías,* como cualidades, como cantidades, etc., sin que toda la alteridad de su lenguaje y su discurso salgan de Él, no siendo, sin embargo, Él mismo.

Con la esencial impostación intelectual incluso de la categoría aristotélica de lugar y, si se quiere, con la relación que se establece entre las categorías todas, el Eriúgena acaba de cerrar sobre sí mismo y de explicar sistemáticamente el desarrollo de la tríada de preposiciones clásica: «en, desde, para». Con total pulcritud, el sistema eriugeniano corresponde a la vida de una única subjetividad discursiva. Y su gran hallazgo respecto al dogma del Dios trascendente cristiano es, seguramente, la «discursividad»: que la subjetividad radical alcance su plenitud como subjetividad precisamente a través del lenguaje y el discurso inmanente pero distinto, y no de la emanación física o la mera lógica. Rogues (1975) ha acentuado especialmente que, para Escoto, toda la creación es precisamente «texto» divino. Gran parte de los autores de *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie* han destacado la tríada preposicional y el dinamismo del sistema eriugeniano.

Juan Escoto Eriúgena en la historia de la filosofía

Si la noción de subjetividad y la de lenguaje-discurso son el centro dinámico y más profundo del sistema de Juan Escoto Eriúgena, surge una doble problemática. En realidad, se trata de las dos direcciones de la única historia de la filosofía. Sería el primer problema la posibilidad de que en el siglo IX pudiera plantearse con tanta claridad el tema de la subjetividad. Y la segunda vertiente problemática obligaría a preguntarse por la distinción entre la subjetividad carolingia y la de los siglos de modernidad, especialmente del siglo de la gran filosofía idealista alemana. Tanto la historiografía usual sobre la Antigüedad y la Edad Media, como la de la filosofía moderna, rechazarían la tesis de un enfoque subjetivizante antes de la especulación moderna.

Sin duda, el concepto de «subjetividad» es extraordinariamente equívoco en el curso de la historia y de la historiografía filosófica. El problema de la subjetividad en el Eriúgena debe plantearse estrictamente. El organigrama conceptual del Eriúgena es subjetividad y lenguaje como estructura profunda de la realidad toda. Y en esta

estricta acotación, al pensador irlandés no parece que le puedan faltar precedentes de casi todos los puntos de su sistema.

Para «lenguaje» baste citar el *logos* heracliano, estoico y, finalmente, neoplatónico; doblado con matices propios en toda la tradición indoeuropea de la «palabra productora» (*Vàc* en la versión hindú) y en la tradición bíblica del *«dabar»* del *Génesis* hasta el *logos* de San Juan Evangelista. Ambas corrientes confluyen en la Patrística griega. Por otra parte, ya Cicerón había planteado el problema de la multiplicidad de «lenguajes» –en el fondo, mucho más profundamente que la primera Sofística– y frente a los lenguajes de las escuelas, subraya una cierta doctrina subjetivista y metalingüística. La dificultad y la solución ciceronianas constituyen el trasfondo de la doctrina agustiniana, tenazmente dirigida a encauzar una libertad de la razón subjetiva ciceroniana mediante la definición de «historia» como un juego de voluntades libres, con evidente repercusión en la epistemología. La libre voluntad divina se manifiesta al hombre, le manifiesta la Verdad; la libertad del hombre sólo radica en aceptar la Verdad que le viene de fuera y constituir, en esta aceptación, su ser verdadero. Tanto Cicerón como Agustín presentan rasgos de subjetividad. Pero sólo entre ambos y sobre la base del Dios personal cristiano, el Eriúgena pudo quintaesenciar su subjetividad divina perfectamente «autónoma». Añádase la tesis neoplatónica –que cita el Eriúgena– de que todo cuanto es inteligible es inteligente (así, en III, 12 [659 A]) y queda abierto el camino al peculiar idealismo subjetivo del autor carolingio.

Idealismo muy peculiar, especialmente comparado con las tesis de la filosofía moderna y del idealismo alemán. Toda la modernidad gravita sobre el tema de la subjetividad; nace historiográficamente con Descartes, con Kant. Del primero es nuclear la oposición entre sustancia pensante y sustancia extensa, y todo su sistema descansa en la sustancia pensante, en el «yo pienso», en cuanto sujeto y límites de la posible aparición de las sustancias pensadas. Sólo en una *mathesis universalis* se da verdadero conocimiento de la realidad. Pero, ciertamente, esta *mathesis universalis* constituye un lenguaje exacto, usado por la sustancia pensante, y basado en ciertas reglas. Subjetividad y lenguaje, dos puntos claves en Descartes y en Eriúgena, pero ¡en cuán diferente relación!

Precisamente en la discrepante estructura y alcance de las nociones de subjetividad y lenguaje habrá de buscarse la diferencia significativa entre la subjetividad medieval y la propia de la modernidad.

La subjetividad medieval, del Eriúgena, es única y total: es Dios y sólo Dios. Para la modernidad en general, con múltiples variacio-

nes, es sólo la subjetividad humana. La medieval produce cuanto «es»; la moderna produce cuanto «es conocido» y «es para nosotros». Y ello a pesar de que no faltan los intentos de identificar –como hace el irlandés– lo real con lo racional, por ejemplo en Hegel. Como no falta el intento de fusión de una subjetividad infinita en la finita, como en el primer Fichte, con el resultado de acoger en la misma subjetividad un más allá del saber similar al sugerido por el profesor carolingio y establecido por Kant, al que Fichte creía seguir. Un más allá que, en todo caso, con facilidad se torna el Uno plotínico (en el segundo Fichte), o una «naturaleza» (en Schelling) o un *Geist*, espíritu, quizás (en Hegel).

La utilidad del pensamiento del Eriúgena, hoy

Precisar en dónde radica la exacta diferencia entre la subjetividad de Juan Escoto Eriúgena y la subjetividad o los tipos de subjetividad de los autores desde Descartes hasta nuestros días es una labor que supera en mucho las posibilidades de una introducción al *Periphyseon.*

Importaba, y mucho, notar la presencia del tema de la subjetividad, y presencia ciertamente calificada, esencial, en el autor del siglo IX. No, en verdad, por una extraña voluntad de retrotraer a la Edad Media los grandes méritos del pensamiento moderno o contemporáneo. Cada período histórico tiene sus méritos y sus limitaciones, su razón de ser –al menos fáctica– y la visión del mundo ajustada a su realidad. Pero, precisamente, es el exacto conocimiento de los sistemas anteriores lo que puede permitir que calibremos con toda exactitud, en todo su mérito, los hallazgos y novedades de los períodos posteriores. La exactitud en la apreciación hace posible que alcancemos a advertir dónde radica el fundamento real de las novedades y por qué no podía ya ser vigente el orden de conceptos antiguo en la posteridad. Es la realidad que se ha de pensar hoy lo que nos obliga a analizar con precisión el ayer. Es la necesidad de esclarecer nuestra realidad entorno, y nuestra propia subjetividad, lo que urge la comprensión de las visiones del mundo de ayer, plasmadas nuclearmente en los sistemas filosóficos. La historia de la filosofía, el exacto conocimiento de los sistemas filosóficos pretéritos, es uno de los instrumentos de este quehacer de análisis y de crítica de nuestro presente, denominado filosofía en acto, reflexión técnica sobre los problemas del presente.

Ni que decir tiene que semejantes afirmaciones comportan una distanciación, un alejamiento del sistema de Juan Escoto Eriúgena respecto a nuestras preocupaciones. Las suyas –las de cualquier

filósofo razonablemente remoto– en nada coincidirán con las nuestras. No son los mismos nuestro entorno social, cultural, económico, etc., y los suyos: no serán idénticos los marcos de reflexión y la realidad problemática; no podrán ser directamente útiles para nosotros sus soluciones, su visión global del mundo. ¿A qué podía responder una visión del mundo como la del Eriúgena? La gran subjetividad divina, que, en hacerse autoconsciente a través de dos niveles lingüísticos, genera lo que llamamos mundo cotidiano, es la quintaesencia del sistema especulativo de Escoto, ¿a qué realidad responde?

El eriugenismo, un pensamiento feudal

El imperio de Carlomagno y, sobre todo, los reinos de sus nietos son la forma más pura de feudalismo. A. Guerreau recientemente ha descrito tal tipo de sociedad estructurándola sobre cuatro puntos cardinales:

1) la relación señores/campesinos;
2) la relación de parentesco;
3) las limitaciones materiales del sistema, y
4) la presencia de la Iglesia.

Parece que, en efecto, estos cuatro puntos o ejes articulan un todo, un sistema ya cristalizado en la era carolingia. Y parece que, efectivamente, estos cuatro ejes pueden explicar el hecho cronológico de la aparición, en esta formación social, de un sistema especulativo como el del docto palatino de Carlos II el Calvo.

Se diría que las limitaciones materiales del sistema de vida feudal son el punto clave que da pie a los otros tres ejes. El primero, la relación señores/campesinos, tiene como denotados los aspectos organizativos, de relación, preferentemente jurídica, de la formación social. «Parentesco» es la cifra de una primera instancia justificadora; la Iglesia es la segunda y última línea de justificación y formulación consciente de la realidad social.

El sistema feudal gravita en torno a las actividades agrarias. Pero con una agricultura sin mercado, una agricultura fácticamente reducida a conseguir la subsistencia de pequeñas comunidades. La densidad de población de la Europa central en el Imperio o los reinos carolingios es muy superior a la de períodos anteriores. Por ello, un nivel de subsistencia en tal momento representa mucha más riqueza que en otros momentos, de un brillo aparentemente superior en el plano económico, como podría ser el Imperio Romano. Con los mismos procedimientos técnicos, pero suprimiendo «gastos» –comercio, gobierno, ejército, etc.–, el resultado real en

los lugares de producción es superior. La base del sistema es la autarquía total de las comunidades agrarias. Y éstas requieren tanto las funciones del señor como las de los campesinos. El señor recoge bajo el título de *«dominus»*, dueño de un *«dominium»*, los rudimentos de organización imprescindibles en un pequeño grupo humano: defensa de lo «suyo», de las tierras, pero también de los hombres –de su paz y de su justicia–. El tribunal, las armas, la cacería –contra alimañas y como suplemento alimenticio de los suyos– son aspectos de la función del señor. Por ello «participa» de la producción de los campesinos, que nada podrían hacer sin «su» señor, como nada tendría el *dominus* de las tierras si no fuera por «sus» hombres. El vínculo entre señores y campesinos aparece como «natural», no como coactivo, explotador o meramente jurídico. Y tal «naturalidad» alcanza hasta la cúspide de la jerarquía feudal, en una pirámide organizativa inevitable y eficaz.

La limitación material –fundamentalmente, células de producción y defensa– halla su traducción en términos biológicos: el «parentesco». Parentesco real, parentesco matrimonial fuertemente exogámico para crear vínculos útiles naturales, pero también «parentesco» espiritual, religioso, y «parentesco» por funciones similares.

Y, en la cúspide, la Iglesia: la institución reguladora de todo parentesco, la institución «sabia». Caridad y mutua responsabilidad vertebran en un único Cuerpo de Cristo a la humanidad creyente, como lo dibujan Jonás de Orleans e Hincmaro de Reims, los grandes teóricos de la ética política del momento. De otro lado, los Carolingios toman las decisiones con sus grandes vasallos laicos; pero las hacen sancionar por la reunión de obispos «para que todo se haga según ley», evidentemente divina: la Iglesia es institución reguladora por su saber excelso y a la vez cotidiano, natural y profundo.

En el contexto, sólo esbozado en sus líneas más elementales, se comprende que la naturaleza –la *physis* del Eriúgena– aparezca como una unidad: todo es natural y la naturaleza es todo y todo ordenado, equilibrado, vivo. Juan Escoto recupera la vida y totalidad del mundo físico, propio de arcaicas concepciones pero sólo ligeramente borradas por el Imperio Romano y su lenta formulación de un mundo «cristiano», opuesto al superado paganismo de las *polis* limitadas.

Pero la «naturalidad» generalizada mal puede coordinarse con la cultura cristiana, la «historia humana», en especial, de un Agustín. Mal casa la *physis* con un Dios personal cristiano. Y de la tensión entre estos datos culturales y la vivencia profunda de la realidad

social surge el eriugenismo: un sistema en el que la Subjetividad Divina, precisamente por serlo y no quedar a nivel de simple *arché*, griego o helenista, es capaz de dar a la vez razón del naturalismo y del papel del hombre en el cosmos. La subjetividad humana, certeramente descrita y transferida a Dios, permite una *physis* sin emanación, sin monismo panteísta. Y esta *physis* teórica plasma la visión del mundo de unas comunidades que han recuperado dimensiones de gran simplicidad sin perder marcos teóricos mucho más complejos.

Francisco José Fortuny
Barcelona, septiembre de 1984

Nota del traductor

La traducción se basa en el texto latino de la edición crítica de I. P. Sheldon-Williams (Dublín, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968), de quien se toma también gran parte de las notas. Los subtítulos –*lemmata* de una venerable antigüedad (siglo IX)–, que figuran marginalmente en la edición crítica, se incluyen como útil instrumento para la subdivisión del texto seguido que dejó el Eriúgena. Se reproduce la paginación de la *Patrología Latina Migne*, generalmente usada en los estudios eriugenianos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

Patrología Latina Migne, vol. 122, es la edición de las obras de Juan Escoto Eriúgena cuidada por G. J. Floss. Impresa en París en 1853, sigue siendo la «edición autorizada», sin que pueda ser considerada como totalmente fiable.

Periphyseon: Edición crítica de I. P. Sheldon-Williams en la colección *Scriptores Latini Hibernia*, Dublín, 1968 y ss. (es la edición utilizada en esta traducción). Sólo están editados los tres primeros libros del *Periphyseon.*

Comentario sobre el Evangelio de San Juan: Ed. crítica de E. Jeauneau, en la colección *Sources Chrétiennes*, n.° 180 (París, Du Cerf, 1972).

Homilía sobre el Prólogo de Juan: Ed. crítica de E. Jeauneau, en la misma colección anterior, París, 1969.

Anotaciones sobre Marciano: Ed. crítica de C. E. Lutz, en Cambridge (Mass.), 1936.

Estudios selectos:

M. CAPPUYNS: *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée.* Lovaina, 1933 (Ed. anastática: Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969).

M. DAL PRA: *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale.* Milán, 1941 (2.ª ed reelaborada: *Scoto Eriugena.* Milán, Bocca, 1951).

P. MAZZARELLA: *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena.* Padua, C.E.D.A.M., 1957.

T. GREGORY: *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi.* Florencia, F. Le Monnier, 1963.

VARIOS AUTORES: *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie.* París, C.N.R.Sc., 1977. (Obra colectiva con aportaciones de los principales especialistas.)

R. ROQUES: *Libres sentiers vers l'érigénisme.* Roma, L'Ateneo, 1975.

P. LUCENTINI: *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo.* Florencia, La Nuova Italia, 1980.

Como estudios sintéticos breves pueden resultar especialmente sugerentes:

I. P. SHELDON-WILLIAMS: *The greek christian platonist tradition from the Cappadotians to Maximus and Eriugena*, en *The Cambridge History of later greek and early medieval phylosophy* (Ed. by A. H. Armstrong), Cambridge University Press, 1970.

F. CORVINO: *La filosofia dell'Alto Medioevo*, en *Storia della Filosofia* (Diretta da M. Dal Pra), vol. V, Milán, F. Vallardi, 1976.

DIVISIÓN DE LA NATURALEZA

Periphyseon

LIBRO PRIMERO

LIBRO I

Primera división de todas las cosas en aquellas que son y aquellas que no son[1].

MAESTRO[2]: Frecuentemente, al reflexionar y al investigar con la máxima diligencia que la primera y suprema división entre aquello que es y aquello que no es[3] resulta apropiada para todas las cosas que pueden ser percibidas por el espíritu o superan su esfuerzo, se me aparece como apropiado término general para todo ello el que en griego se pronuncia *physis* y en latín *natura*[4]. O quizás a ti te parece otra cosa. 441 A

ALUMNO: Estoy enteramente de acuerdo. En cuanto reflexiono, advierto que es así.

M: Como decíamos, pues, naturaleza es el nombre general apropiado para todo lo que es y todo lo que no es.

A: En efecto. Absolutamente nada puede aparecer en nuestras reflexiones que sea ajeno a tal término.

M: Puesto que estamos de acuerdo en que éste es el término genérico, quisiera que razonaras su división en especies de acuerdo con las diferencias, o, si lo prefieres, intentaré dar la división y será res- 441 B
ponsabilidad tuya juzgar de su rectitud.

A: Te ruego que empieces tú. Me impacienta el deseo de oír de ti unas reflexiones verdaderas sobre el tema.

---

1. Los subtítulos figuran como *lemmata* en el manuscrito del siglo IX *Rheims 875*. Entre corchetes se añadirán nuevas subdivisiones si resultan necesarias. No se han traducido todos los *lemmata*.

2. Los manuscritos del siglo IX presentan las iniciales *N* (*Nutritor*) y *A* (*Alumnus*) para designar a los dos interlocutores. Más tarde, las copias manuscritas sustituyen la *N* por la *M* (Magister).

3. División fundamental en Escoto, resulta común en documentos egipcios y se da en el *Corpus hermeticum*, V, 9. T. Gregory entiende que su origen se remonta al *Parménides* y al *Sofista* de Platón.

4. Inspirado por la noción de «naturaleza» que da Boecio: *Liber contra Eutychem et Nestorium*, I (*Patrología Latina Migne*, 64, 1341 B).

M: A mi parecer, cuatro diferencias permiten la división de la naturaleza en cuatro especies. De ellas, la primera es la que crea y no es creada, la segunda aquella que es creada y crea, la tercera la que es creada y no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada. Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a
442 A la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser[5]. ¿Juzgas recta o no tal división?

A: Ciertamente correcta. Pero desearía una repetición para que brille con claridad la oposición de las formas que has mencionado[6].

M: Si no me equivoco, ves la oposición de la tercera especie a la primera, puesto que la primera crea y no es creada, a lo que se opone por contrariedad la que es creada y no crea. Y también, supuesto que la segunda es creada y crea, la contradice totalmente la cuarta, que ni crea ni es creada.

A: Claramente lo veo, pero me sorprende mucho la cuarta especie que has añadido[7]. De las otras tres no me atrevería a dudar, ya que pienso que la primera debe entenderse como la causa de todo aque-
442 B llo que es y de todo aquello que no es, la segunda como las causas primordiales[8] y la tercera como aquellas cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares. Me parece que es necesario, por lo tanto, discutir con mayor detalle cada una de ellas.

M: Has juzgado rectamente y dejo a tu arbitrio en qué orden debe

5. Véase *Periphyseon*, 592 B, para las nociones de «posible» e «imposible».

6. Escoto subraya la oposición formal entre las especies, que claramente coincide con la oposición de los cuatro elementos de la naturaleza entre sí, y con la oposición del cuadro de las proposiciones-tipo que usaban los lógicos y él podía conocer a través de Boecio: *In Aristotelis «De Interpretatione»*, I. Los cuatro elementos en Escoto aparecen como el duplicado físico del cuadro dialéctico, y el Eriúgena se interesó en ellos especialmente en obras anteriores: *Annotationes in Martianum*. 4, 3-28. *Comm. in Boethii «Consolatio Philosophiae»*, III, 9, 8-11. Su fuente principal podía ser Macrobius: *In «Somnium Scipionis»*, I, 5, 16, que remitiría a los círculos neoplatónicos y, quizá, como da a entender el testimonio de Filón de Alejandría (*De opificio mundi*, C-CI), a la numerología de los pitagóricos.

7. Las tres primeras pueden aparecer al *Alumnus* como agustinianas (véase Agustín de Hipona: *De Civitate Dei*, V, 9). Pero la cuarta quizá proceda de Orígenes: *De principiis*, V, 27, a través de la versión latina de Rufinus. En *Periphyseon*, 526 D, la cuarta especie se identifica con la Causa Final.

8. La teoría de las causas primordiales procede del Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, V, 9, y *De mystica theologia*, I, 3. Pero tiene un gran influjo, también, de las *rationes aeternae* agustinianas. Ver *Periphyseon*, II.

desarrollarse el raciocinio, es decir, sobre cuál de las especies de la naturaleza ha de versar primero la discusión.

A: Me aparece como cosa adquirida que de la primera, antes que de las restantes, debe exponerse lo que hubiere proporcionado la luz de las mentes.

M: Así se haga. Pero estimo que primero se debe hablar brevemente de aquella que denominamos la suprema y principal entre todas, 443 A
la división entre lo que es y lo que no es.

A: Es justo y prudente. Creo que, en efecto, no sería conveniente iniciar la reflexión desde otro punto de partida, dado que no sólo es la primera diferencia entre todas, sino que aparenta ser, y es, la más oscura entre ellas.

Primer modo de ser y no ser

M: Esta diferencia discriminadora, la más radical entre todas, demanda cinco modos de interpretación.

El primero parece ser aquel, al que induce la razón, de afirmar verdadera y razonablemente que todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia es. Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala rectamente sólo de Dios[9] y de las razones y esencias de 443 B
todas las cosas por Él creadas. Y esto no sin fundamento, ya que, como dice Dionisio Areopagita, sólo quien verdaderamente es, el mismo es propiamente esencia de todas las cosas: «Pues ser de todas las cosas –dice– es la divinidad, más allá del ser»[10]. También Gregorio el Teólogo[11] confirma con muchos argumentos que de ninguna manera un intelecto o razón puede comprender qué es una substancia o esencia, tanto de creatura visible como invisible. En efecto, así como ningún intelecto comprende a Dios en sí mismo más alla de toda creatura, así también es incomprensible en lo más secreto de las creaturas, hechas por Él y en Él existentes. En toda creatura, lo que el sentido corporal percibe o lo que considera el intelecto no es sino un cierto accidente. Como ya se dijo, la esencia de cada una de ellas es por sí misma incomprensible; de 443 C

9. El manuscrito de la *Biblioteca Nacional de París, latinos 12.964* añade «y la materia». Si se acepta como auténtica la mención, es de notar que la materia aristotélica escapa a todo sentido o razón, pero por motivos opuestos a Dios y las esencias.

10. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia,* IV, 1.

11. Véase Máximo el Confesor: *Ambigua,* I, 13 (*Patrología Griega Migne,* 91, 1.225 D).

ésta se conoce que es, pero no qué es[12], gracias a la cualidad, o a la cantidad, o a la forma, o a la materia, o a alguna diferencia, o al lugar, o al tiempo. He aquí, pues, el primer y supremo modo de división de lo que se dice ser y no ser, ya que juzgo que de ninguna manera puede aceptarse aquel modo aparente que se basa en la privación[13] tanto de las substancias como de los accidentes. No se me alcanza de qué manera pueda ser útil para las divisiones de las cosas aquello que enteramente no es, ni puede ser, ni supera al inte-
443 D lecto por la eminencia de su existir, a pesar de que quizás alguien diga que las cosas, de las que son ausencias y privaciones, no son absolutamente nada, sino que, por una admirable fuerza natural, de alguna manera son porque existen aquellas cosas en las que radica propiamente la privación, la ausencia o la oposición.

Segundo modo de ser y no ser

444 A El segundo modo de ser y no ser se resuelve en los órdenes y diferencias de las naturalezas creadas que, a partir del poder intelectual excelsísimo y constituido muy cercano a Dios, desciende hasta el límite de la creatura intelectual e irracional; esto es, y para expresarnos llanamente, desde el más sublime ángel hasta la parte más extrema del alma racional e irracional (me refiero a la vida nutritiva y aumentativa, que es la última parte del alma general, ya que nutre y aumenta el cuerpo). Por un admirable modo de entender, aquí puede decirse que es y no es cada uno de los órdenes, incluido el último inferior, el cuerpo, en el que concluye toda la división. En efecto, la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior, y del mismo modo la negación de lo inferior es afirmación de lo superior. Igualmente, la afirmación de lo superior es la negación de lo inferior, pero la negación de lo superior es la afirmación de lo inferior. La afirmación de «hombre» es la negación de «án-
444 B gel», pero la negación de «hombre» es la afirmación de «ángel», y viceversa. Si «hombre» quiere decir «animal racional mortal risible», con toda certeza el «ángel» no es animal racional ni mortal ni risible. Y si «ángel» es esencial movimiento intelectual acerca de

12. «Que es» traduce la expresión técnica latina *«quia est»*; «qué es» traduce las latinas *«quid sit»*, *«quid est»*; corresponden a la pregunta por la existencia de hecho y por la esencia, respectivamente. El precedente de la distinción que establece el Eriúgena puede ser Agustín de Hipona: *Enarrationes in Psalmos*, 74, 9. Escoto la aplica a Dios (771 B, 778 A), al intelecto (585 B, 767 D, 771 B) y al alma (788 A).

13. Alusión evidente al tercer principio del devenir según Aristóteles: la *«stéresis»*.

Dios y de las causas de las cosas, en verdad el hombre no es esencial movimiento intelectual acerca de Dios y de las causas de las cosas. Y la regla es la misma para todas las esencias celestiales, hasta el momento que se alcanza el orden supremo: en efecto, hacia arriba con Él se concluye en la negación suprema, puesto que su negación no confirma creatura alguna superior a Él. Tres[14] son los
órdenes que se denominan *omotages* (de igual rango); al primero 444 C
pertenecen querubines, serafines y tronos; al segundo, virtudes, potestades y dominaciones; al tercero, principados, arcángeles y ángeles. Hacia abajo, el último –el de los cuerpos– tan sólo afirma o niega al que le es superior, ya que no tiene un inferior que rechace o constituya, y, si es precedido por todos los superiores, a ningún inferior precede. También por este motivo, todo orden de la creatura racional e intelectual se dice ser y no ser: es en cuanto por los superiores o por sí mismo es conocido; en cambio, no es en cuanto que no permite que le comprendan sus inferiores.

Tercer modo de ser y no ser

No impropiamente, el tercer modo atañe a aquellas cosas por las que se alcanza la plenitud visible de este mundo y a sus causas precedentes, en las secretísimas profundidades de la naturaleza. Aquello
que se alcanza a conocer de estas mismas causas por la generación 444 D
en la materia y la forma, en tiempos y lugares, es humana costumbre decir que es. Pero aquello que permanece en las profundidades de la naturaleza y no aparece todavía en forma o materia, lugar o tiempo, y los restantes accidentes, por la misma consuetud aludida,
se dice que no es[15]. 445 A

Los ejemplos de este modo amplísima y máximamente se ofrecen en la naturaleza humana. Efectivamente, Dios constituyó a todos los hombres simultáneamente en aquel primero y único que hizo a su imagen, pero no los situó al mismo tiempo en este mundo visible, sino que a la naturaleza –que Él piensa simultáneamente– la conduce a esencia visible en tiempos y lugares determinados según una sucesión que Él mismo conoce. Los que ya aparecen o aparecieron en el mundo visiblemente se dice que son;

---

14. Desde este punto hasta «arcángeles y ángeles» se trata de una adición testimoniada sólo por el manuscrito de París, ya citado. Es un fragmento del mismo Eriúgena (*In coelesti hierarchia*, V, 7), que nada aclara en el contexto presente.

15. *Corpus hermeticum*, V, 9.

pero quienes aún se ocultan, pese a ser del futuro, se dice que no son[16].

Ésta[17] es la diferencia entre el primer y el tercer (modo): el primero afecta en general a todo aquello que fue hecho en sus causas
445 B y en sus efectos simultánea y singularmente; el segundo, más especialmente, se refiere a aquellas cosas que todavía están escondidas en sus causas en parte, y en parte ya están manifiestas en sus efectos, cuyo urdido constituye propiamente este mundo. A este modo pertenece la reflexión sobre la virtualidad de las semillas, tanto de los animales como de los árboles y las hierbas. La virtualidad de las semillas, durante el tiempo en que se mantiene silenciosa en lo secreto de la naturaleza porque todavía no aparece, se dice que no es; pero cuando se manifiesta en los animales y flores y frutos de árboles o hierbas que nacen y crecen, se dice que son.

Cuarto y quinto modos de ser y no ser

El cuarto modo, según los filósofos[18] no improbablemente, afirma que tan sólo aquellas cosas que se comprenden únicamente por el intelecto, verdaderamente son; sin embargo, aquellas generadas
445 C que varían, se reúnen o se separan por la distensión o contracción de la materia, por los intervalos de los lugares o el movimiento de los tiempos, se dice que verdaderamente no son[19], como se da con todos los cuerpos que pueden nacer y corromperse.

El quinto modo tiene aplicación únicamente a la naturaleza humana. Ésta abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido substanciada; merecidamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es. Pero cuando, restaurada por la gracia del Unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la substancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquel que fue creado según la imagen de Dios. Parece que hay que atribuir a este modo lo que afirma el Apóstol: «Y llama a las cosas que no son como las que son»[20]. Esto es, a quienes se perdieron en el primer hombre y
445 D cayeron en una cierta no subsistencia, por la fe en su Hijo, Dios

16. Agustín de Hipona: *De Trinitate*, III, 9, 16.
17. Interpolación del manuscrito de París, citado: «Ésta es la... este mundo».
18. Platón: *Timeo*, 27 D, 28 A.
19. Platón: *Timeo*, 48 ss.
20. *Rom*, 4, 17.

Padre los llama para que sean como aquellos que ya renacieron en Cristo. Aunque también puede aplicarse a aquellos a quienes Dios llama cada día de las secretas profundidas de la naturaleza en las que se estima que no son, para que se manifiesten visiblemente en la forma, la materia, etc., en las que pueden presentarse las cosas ocultas.

Pese a que una razón más escrutadora pudiera descubrir otros modos más allá de éstos, de momento creo que ya se ha hablado 446 A
suficiente del tema, si tú no opinas lo contrario.

Primera objeción

A: Más que suficiente, si no me preocupara un poco lo que parece ser afirmación de san Agustín en su *Examerón*[21]: que la naturaleza angélica fue creada antes de toda creatura por la dignidad, no por el tiempo, y por este motivo contempló las causas primordiales –es decir, los ejemplares principales, que los griegos denominan *protótypa* (prototipos)–, primero en Dios, después en ella misma, más tarde las mismas creaturas en sus efectos. Sin embargo, no debiera serle posible conocer la causa de sí misma antes de llegar a ser la propia especie.

M: Esto no debe turbarte, sino espolearte a considerar más profundamente lo que se dijo. Si dijésemos que los ángeles conocieron 446 B
las causas principales de las cosas, que están en Dios, parecería que nos oponemos al Apóstol. Él afirma que Dios mismo y las causas de todas las cosas en Él, si no son otra cosa que lo que Él mismo es, están por encima de cuanto se dice o entiende. Es necesario, pues, que nos mantengamos en una vía media para que ni parezca que nos oponemos al Apóstol, ni que no defendemos la sentencia del maestro de suma y santa autoridad. Que uno y otro dijeron algo verdadero no sólo no debe ser puesto en duda, sino que es necesario defenderlo firmemente. Así pues, según el Apóstol, la Causa de todas las cosas, que se eleva por encima de todo intelecto, no permite que la conozca con su razón ninguna naturaleza creada[22]. «¿Qué intelecto conocerá al Señor?»[23] dice. Y en otro lugar: «La paz de Cristo que supera todo intelecto»[24]. Ahora bien, si la Causa de todo queda remota de todos cuantos han sido creados por ella,

21. Para el Eriúgena, el *De Genesi ad litteram*. Cita aproximada de I, 15 y I, 17.
22. Pseudo-Dionisio: *Epistolae*, V (*Patrología Griega Migne*, 3, 1.073 A 12 - 1.076 A 6).
23. *Rom*, 11, 34.
24. *Fil*, 4, 7.

sin duda alguna las razones de todas las cosas, que en ella permane-
446 C cen eterna e inmutablemente, quedarán enteramente apartadas de todo aquello de que son razón. En los intelectos angélicos se dan de aquellas razones unas ciertas teofanías[25], es decir, unas ciertas apariciones divinas comprensibles para una naturaleza intelectual, y no las mismas razones, es decir, ejemplares principales. Por tanto, si alguien no lo aceptara, estimaría que se aparta de la verdad: creemos que san Agustín no profirió incongruencia alguna al afirmar que tales teofanías podían ser vistas en la creatura angélica antes de la generación de cualquier inferior. No nos preocupe tampoco lo que dijimos: que los ángeles ven las causas de las creaturas inferiores primero también en Dios, después en sí mismos. No se
446 D llama Dios únicamente a la esencia divina, sino también a aquel modo por el que Dios se muestra a sí mismo a la manera intelectual y racional de la creatura según la capacidad de cada uno, tal como acontece frecuentemente nombrarlo en la Sagrada Escritura. Los griegos suelen denominar a este modo *theophâneia*, esto es, aparición de Dios. Por ejemplo «Vi a Dios sedente...», y otras locuciones semejantes, como sea que no vio su misma esencia, sino
447 A algo hecho por Él. No es de admirar, pues, si se atribuye al ángel una triple cognición. Una, sin duda superior, que expresa en él primeramente las eternas razones de las cosas, de la manera antes explicada. Después la que recibe de lo superior y que él recoge para sí en una como admirable e inefable memoria, casi como una imagen expresada en imágenes[26]. Y si de tal modo puede conocer lo que es superior a él ¿quién osará afirmar que no tiene una cierta cognición de las cosas inferiores?

En consecuencia, con toda rectitud se dice que «es» aquello que la razón y el intelecto pueden comprender; pero, de cuanto supera toda razón e intelecto, con similar rectitud, se dice que «no es».

Segunda objeción

A: ¿Qué diremos, pues, de aquella futura felicidad que está prometida a los santos, que creemos no ser otra cosa que la pura e inmediata contemplación de la misma esencia divina?

25. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, 4, 3, 180 c.

26. A través de Gregorio de Nisa, resuena en el Eriúgena la crítica de Platón (*República*, X) a los artistas y poetas, y la actitud de Plotino (véase Porfirio: *Vida de Plotino*, I, 8). Gregorio de Nisa: *De hominis opificio* (*Patrología Griega Migne*, 44, 164 A; 585 D; etc.).

Así lo dice el santo evangelista Juan: «Sabemos que somos hijos de Dios y todavía no ha aparecido lo que seremos. Cuando aparezca seremos semejantes a Él, pues le veremos tal como es»[27]. Y también el Apóstol Pablo: «Ahora vemos en un espejo y en enigma, entonces cara a cara»[28]. Y san Agustín en los libros de *La Ciudad de Dios* creo que dice refiriéndose a la futura contemplación de la esencia divina: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad»[29]. 447 B

Ahora bien, por las razones alegadas antes, quedó claro que la esencia divina no es comprensible para ninguna creatura intelectual, de las cuales nadie duda de que el ángel es el máximo exponente, y que a nosotros no se nos promete otra felicidad que igualarnos con la naturaleza angélica. Pero, si la altura de la divina esencia supera la fuerza purísima de la contemplación angélica ¿cómo puede radicar la felicidad de la naturaleza humana en contemplar la altura de la divina esencia? 447 C

M: No sin causa te preocupas aguda y vigilantemente por eso, pero creería que debió bastarte con cuanto antes aceptamos acerca de toda creatura en general.

A: ¿A qué te refieres? Por favor, repítelo.

M: ¿Acaso no definimos de una manera universal que la esencia divina, por sí misma, no es comprensible para ningún sentido corporal, para razón alguna, para ningún intelecto, ni humano ni angélico?

M: Lo recuerdo y no puedo negar que así lo acepté. Pero, en cuanto a mí se me alcanza, o se anula enteramente la alegada conclusión y reconocemos a la creatura intelectual la contemplación de la divina esencia en sí misma, o, si no puede ser anulada por fundamentarse en solidísimas razones, será necesario que comprendamos, con razones verdaderas y probantes ejemplos, cómo puede darse la contemplación divina que se promete a los santos para el futuro, y en la que siempre permanecen los ángeles. 447 D

M: Ignoro cuál otro modo puedes desear si no es el que discutimos poco ha brevemente. 448 A

A: Te ruego que lo repitas, pues no soy capaz de recordarlo.

M: Recordarás, sin duda, cuanto convinimos al comentar cierto fragmento del *Hexamerón* del Santo Padre Agustín.

27. *Juan*, 3, 2.
28. I *Cor.* 12, 12.
29. Agustín de Hipona: *De Civitate Dei*, 22, 29.

A: Ciertamente lo recuerdo, pero me gustaría oír de tus labios una nueva formulación.

M: Presumo que te preocupaba cómo habría podido decir el mencionado Padre que los ángeles conocen las causas de las cosas creadas –que eternamente están en Dios y son Dios–, primero considerándolas en Dios, después en sí mismos, y finalmente conociéndolas en las propias especies y diferencias de las creaturas, pese a que la divina esencia, con las razones que en ella existen, esencialmente no pueda ser comprensible para ninguna creatura.

A: Lo retuve perfectamente.

M: ¿Recuerdas qué respondíamos a esto?

448 B A: También lo recuerdo si no me traiciona la memoria. Decías que los ángeles no veían las mismas causas de las cosas en cuanto subsisten en la esencia divina, sino ciertas apariciones divinas a las cuales, según dices, los griegos llaman *theopháneia*, y que toman el nombre de las causas eternas de las que son imagen. También añadiste que no sólo se denomina Dios a la misma esencia divina en cuanto permanece inmutable en sí misma, sino que el nombre de Dios se predica incluso de las teofanías que desde ella y por ella la manifiestan en la naturaleza intelectual.

M: Lo retienes perfectamente; así hablamos.

A: Pero ¿qué tiene que ver esto con nuestro problema actual?

M: Mucho, a mi parecer. En efecto, de la misma manera que los ángeles ven a Dios siempre, según creo, también los justos le han de ver, en esta vida, por medio de la experiencia extática y, en el
448 C futuro, como los ángeles.

A: Por lo tanto, no veremos al mismo Dios por sí mismo[30], ya que ni los ángeles le ven así puesto que es imposible para toda creatura. Como asegura el Apóstol, «sólo Él posee la inmortalidad y habita en una luz inaccesible»[31]. Pero le contemplaremos a través de ciertas teofanías producidas por Él en nosotros.

M: No. Cada uno ha sido formado, de acuerdo con la excelsitud de su santidad y sabiduría, por una e idéntica Forma –me refiero a la Palabra de Dios–, hacia la cual tienden todas las cosas. De sí misma habla Ella en el Evangelio: «En la casa de mi Padre hay muchas

30. Juan Escoto Eriúgena es uno de los máximos defensores de la teoría de la incognoscibilidad de Dios. Transmite la doctrina de los Padres capadocios, enfrentados al racionalismo de Arrio y al intelectualismo de Eumonio. La teología negativa y la teoría de la *théosis* del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor son aplicaciones de la doctrina de la inadecuación entre el intelecto humano y el misterio divino, a partir de las enseñanzas de Gregorio de Nisa.

31. I *Tim.* 6, 16.

moradas»[32], designándose como casa del Padre. Siendo una e idéntica y permaneciendo inmutable, con todo aparece múltiple por razón de quienes permite habitar en Ella, ya que, tal como dijimos, cada uno poseerá en sí mismo un conocimiento de la Unigénita Palabra de Dios en la medida de la gracia que le fue dada. Tal cual sea el número de los elegidos, será el número de las mansiones; 448 D
tanta cuanta sea la multitud de las almas santas, será multiplicada la posesión de las teofanías divinas.

A: Parece verosímil.

M: Justamente lo calificas de verosímil. ¿Quién se atreverá a afirmar de tales cosas que son así y no de otra forma, cuando parecen exceder en tanto a las fuerzas de la tendencia humana todavía en frágil carne?

Acerca de las teofanías

A: Desearía que brevemente me mostraras cuáles son tus conjetu- 449 A
ras acerca de tal teofanía, es decir, qué es, a partir de qué, dónde radica, si se forma fuera de nosotros o en nuestro interior.

M: Alto apuntas e ignoro qué puede haber más elevado para la investigación humana. Con todo resumiré lo que pude hallar en los libros de los Santos Padres que se atrevieron a elevarse hasta ahí.

A: Te ruego que hables.

M: Preguntas, pues, qué es, desde dónde, dónde.

A: Así es.

M: Encontré que había reflexionado sobre esta teofanía con gran altura y sutilidad el monje Máximo, filósofo divino, en su exposición de un sermón de Gregorio el Teólogo[33]. Afirma, pues, que la teofanía no proviene de otro, sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra divina, esto es, del unigénito Hijo que es Sabiduría del Padre, como en un movimiento descendente hacia la naturaleza humana por Él creada y purificada, y una exaltación hacia 449 B
arriba de la naturaleza humana por el amor divino hasta la misma Palabra. Y no hablo de aquella condescendencia, ya pasada, de la creación, sino de la que se realiza por *théosis*, esto es, por deificación de la creatura. Así pues, por esta misma condescendencia de la sabiduría divina hasta la naturaleza humana, por gracia y la exal-

---

32. *Juan*, 14, 2.
33. Máximo el Confesor: *I Ambigua (Patrología Griega Migne*, 91, 1.084 C; 1.113 B; 1.385 BC).

tación de la misma naturaleza hasta la misma sabiduría por dilección, se hace la teofanía. El Santo Padre Agustín parece favorecer tal interpretación al exponer la frase del Apóstol «Que se hace para nosotros justicia y sabiduría»[34]. Explica, en efecto: «la Sabiduría del Padre, en la cual y por la cual todas las cosas fueron hechas, que no es creada sino creadora, hizo hasta nuestras almas cierta
449 C condescendencia de su inefable misericordia, y unió a sí nuestro intelecto para que de algún modo inefable naciera algo así como una sabiduría casi compuesta entre Él mismo, que descendía hasta nosotros y en nosotros habitaba, y nuestra inteligencia, por Él asumida a sí y en sí formada»[35]. Igualmente tratando de la justicia y de las restantes virtudes no se expresa de otra manera que sugiriendo que se da una admirable e inefable conformación entre la sabiduría divina y nuestra inteligencia. Como dice Máximo[36], en tanto cuanto el intelecto humano asciende por la caridad, desciende la divina sabiduría por misericordia; y es ésta la causa de todas las virtudes y substancia. En consecuencia, toda teofanía —esto es, toda virtud—, tanto en esta vida en la que todavía comienza en aquellos que son dignos de ser formados, como en la vida futura para quienes deberán recibir la perfección de la divina felicidad, se hace no fuera de sí, sino en sí, tanto desde Dios como de sí
449 D mismos.

A: Así pues, desde Dios y por la gracia las teofanías se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada[37], por el descenso de la divina sabiduría[38] y el ascenso de la inteligencia humana y angélica.

M: Perfecto. Pues en este razonamiento converge lo que afirma el mismo Máximo: cualquier cosa que el intelecto pueda comprender, en aquello mismo se convierte[39]. En consecuencia, en el mismo grado en que la mente comprende la virtud, en el mismo se torna
450 A virtud[40].

Si deseas ejemplos de ello, el mismo Máximo los ofrece evidentí-

34. I *Cor.* 1, 30.

35. Quizás en *De beata vita*, 34 (*Patrología Latina Migne*, 32, 975-6).

36. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 6, 3.

37. Eriúgena (*Comm. in Evang. Ioannis*, 338 D - 339 A) recoge los tres grados del ascenso del alma a la deificación tal como los enseñó primero el Pseudo-Dionisio, desarrollando las expresiones de Orígenes y Gregorio de Nisa.

38. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, 3, 2, 165 c - 2-8.

39. Máximo el Confesor: *I Ambigua* XI (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.220 A 7-10). Véase Plotino: *Enéada*, VI, 7, 35, 2.

40. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, VI, 3 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.073 D; 1.088 A; 1.137 C; 1.140 C).

simos: «Así como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa que luz, no porque pierda su naturaleza sino porque de tal modo prevalece la luz en él que a él mismo se le tiene por luz»[41], así la naturaleza humana unida a Dios, en todo se dice que es Dios, no porque deje de ser la naturaleza, sino porque de tal modo recibe participación de la divinidad que en ella sólo parece estar Dios. Igualmente, si la luz desaparece el aire es oscuro, mientras que la luz del sol, si subsiste aislada, no es preceptible para ningún sentido corporal; tan pronto como la luz solar se mezcla con el aire empieza a aparecer, de tal manera que lo que era imperceptible para los sentidos, tan pronto como se mezcla 450 B
con el aire puede ser aprehendido por medio de éstos. Con ello se puede entender que, pese a que la esencia divina es por sí misma incomprensible, cuando se une a una creatura intelectual de un modo admirable aparece como Ella –me refiero a la esencia divina– es, y aparece sólo en ella, a saber, la creatura intelectual. Por su misma inefable excelencia, de tal manera es superior a toda naturaleza que participa de lo que le es propio, que ninguna otra cosa, sino Ella misma, se presenta ante toda inteligencia, pese a que por sí misma de ninguna de las maneras puede manifestarse.

A: Veo plenamente cuanto quieres darme a entender. Lo que todavía no se me alcanza con entera claridad es la vinculación de estas cosas con las palabras del Santo Padre Agustín.

M: Préstame aún algo más de atención y volvamos a aquellas palabras suyas con las que empezamos. Creo que fueron éstas, del vigé- 450 C
simo segundo libro de *La Ciudad de Dios:* «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad»[42]. Advierte la fuerza de las palabras. No dijo «Por medio del cuerpo que otrora llevamos contemplaremos al mismo Dios», ya que por sí mismo es imposible verle. Mejor afirmó: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, sin excepción en cualquier cuerpo que veamos, contemplaremos al mismo Dios.» Se le verá, pues, por medio de los cuerpos en los cuerpos, no por sí mismo. De manera similar se manifestará la esencia divina en las inteligencias por medio del intelecto, en las razones por medio de

---

41. Ejemplo ya clásico, que se remonta quizás a Posidonio, según Séneca: *Quaestiones Naturales*, 11. Se halla también en Plutarco y en Plotino: *Enéada*, IV, 5, 2, 56-57.

42. *De Civitate Dei*, 22, 29.

la razón, no por sí misma. Con tanta excelencia de poder divino[43]
se manifestará en la vida futura a quienes fueren dignos de su con-
450 D templación, que ninguna otra cosa sino Ella brillará tanto en sus
cuerpos como en sus intelectos. Dios será, pues, todo en todos, tal
como abiertamente lo anuncia la Escritura: «Sólo Dios aparecerá
en todos»[44]. Por ello el santo Job asegura: «Y en mi carne veré a
Dios»[45], como si dijera: En esta mi carne, que se aflige con múlti-
451 A ples pruebas, será tanta la gloria futura que, así como ahora no se
manifiesta otra cosa que muerte y corrupción, así en la vida futura
nada veré en ella sino a Dios, que verdaderamente es vida, inmor-
talidad e incorrupción. Y si promete tal gloria de la felicidad de su
cuerpo ¿qué debe esperarse de la dignidad de su espíritu? Especial-
mente si, tal como explica Gregorio, el gran teólogo, el cuerpo de
los santos se transformará en razón, la razón en intelecto, el inte-
lecto en Dios[46] y, en consecuencia, toda su naturaleza se transfor-
mará en el mismo Dios[47]. Hermosísimos ejemplos de ello nos los
ofrece el ya citado Máximo en la exposición del texto de Grego-
rio[48]. Uno ya lo recordamos al hablar del aire. Añadiremos ahora
el del hierro y el fuego[49]. Cuando el hierro inflamado en el fuego se
451 B disuelve en líquido, a los sentidos les parece que nada de su natura-
leza se ha conservado, sino que todo se transforma en calidad íg-
nea. Sólo la razón conoce que conserva su naturaleza, aun licuado.
En consecuencia, así como todo el aire parece ser luz, y todo el
hierro licuado ígneo –como dijimos– e, incluso, de hecho ser fuego,
y pese a ello permanece la substancia propia de ellos, así también
debe ser admitido con sana intelección que, finalizado este mundo,
parezca ser sólo Dios toda la naturaleza, tanto la corpórea como la
incorpórea, permaneciendo la integridad de la naturaleza; y que
Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda en la
creatura de alguna manera, y la misma creatura se transforme en
Dios por un inefable milagro. Y pongamos punto final, si te que-
daron claras estas cosas.

A: Tan claro, en verdad, cuanto lo pueden ser tales cosas para

---

43. Poder divino = *divinae virtutis* (= *dýnamis*). A este manifestarse, permaneciendo a la vez absolutamente inmanifestado, del Poder o Esencia divina, le llama «la radiación de la Oscuridad divina» el Pseudo-Dionisio: *De mystica theologia*, I, 1, 1.000 A 2.

44. I *Cor.* 15, 28.

45. *Job*, 19, 26.

46. *Corpus hermeticum*, 5, 9.

47. Gregorio Nacianzeno: *Orationes*, 21 (*Patrología Griega Migne*, 35, 1.084 C).

48. Máximo el Confesor: *I Ambigua* (*Patrologia Griega Migne*, 91, 1.076 A; 1.088 C).

49. Orígenes: *De principiis*, II, 6, también lo usa.

nuestras mentes. De una cosa inefable ¿quién podrá explicarlo con tal transparencia que quite al deseo la apetencia de seguir preguntando? En particular cuando no se nos promete otra gloria en la 451 C
vida futura que el conocimiento por experiencia de aquellas cosas que aquí se creen por la fe y, en cuanto es posible, se buscan y persuaden por la razón.

M: Juzgas cauta y razonablemente. Pero creo que ya debemos retornar a aquellos temas que se propusieron, es decir, a las divisiones de la naturaleza.

A: Con toda evidencia debemos volver a ellas, pues es necesario guardar un orden en las cosas que se han de hablar si deseamos alcanzar algún provecho.

La naturaleza creante y no creada

M: De las divisiones de la naturaleza ya enunciadas, la primera que habíamos descubierto es aquella que crea y no es creada. Y no sin razón, ya que tal especie de la naturaleza se predica rectamente sólo de Dios, quien, creador único de todas las cosas, se entiende que es
ánarchos, es decir, sin principio, ya que sólo Él es la causa principal 451 D
de todo cuanto es hecho sólo desde Él mismo y por Él mismo, y, a consecuencia de ello, es el fin de todo cuanto desde Él existe, y todo tiende hacia Él mismo. Es, por lo tanto, principio, medio y fin[50]. Principio, ciertamente, porque desde Él es todo cuanto participa de la esencia. Medio porque en Él mismo y por Él mismo subsisten y se mueven. Y también fin porque hacia Él mismo se mueven por la querencia de la quietud propia de su movimiento y la es-
tabilidad propia de su perfección. 452 A

A: Firmísimamente creo y, en cuanto nos es dado, entiendo que esto sólo se predica rectamente de la causa divina de todo, ya que sólo todo cuanto es por sí, crea y no es creado por ninguna cosa superior y que la preceda. Ella misma es la suma y la única causa de todo cuanto desde ella y en ella subsiste.

Con todo, quisiera conocer tu opinión acerca de un punto. Me admira mucho leer con gran frecuencia en los libros de los Santos Padres que intentaron especular acerca de la naturaleza divina que no sólo creó todo cuanto existe, sino que también se crea, si verdaderamente, como dicen, hace y es hecha, crea y se crea. Si es así,

50. Véase el escolion a *Leyes*, IV, 715 E de Platón. El tema adquiere considerable relieve en el neoplatonismo; véase Proclo: *Platonica Theologia*, VI, 8, 368.

no encuentro fácilmente cómo podrá permanecer firme nuestro raciocinio, ya que afirmamos que Ella únicamente crea y no puede
452 B ser creada por nada.
M: Con razón quedas perplejo, pues también yo me asombro grandemente y desearía poder conocer gracias a ti de qué manera estos enunciados, que parecen ser contrarios entre sí, no pueden oponerse uno a otro, y cómo tomar una resolución de acuerdo con la razón verdadera.
A: Te ruego que comiences, pues en tales cuestiones confío en tu sentencia y en tu método de raciocinio, y no en los míos.

Acerca del nombre «Dios»

M: Si a ti te parece bien, creo que primero debe ser considerado el nombre que le aplica tantísimas veces la Escritura, el de Dios. Aun cuando se designe a la naturaleza divina con muchos nombres, como son Bondad, Esencia, Verdad y otros semejantes, con todo, la Escritura divina usa frecuentísimamente aquel nombre.
A: Fácilmente se advierte.
M: Los griegos han aceptado una etimología que o bien le hace de-
452 C rivar del verbo *theorô* –esto es: «veo»–, o bien del verbo *théo* –esto es, «corro»–[51], o bien rectamente se admite ya que es más probable por radicar en ellos un único y mismo concepto, que deriva de ambos. Pues cuando deriva del verbo *theorô*, *Theós* se interpreta «Vidente», pues ve todo cuanto hay en Él, mientras que nada contempla fuera de sí mismo porque nada hay fuera de Él mismo. Cuando, por lo contrario, deriva del verbo *théo*, *Theós* justamente se entiende como «El que corre», y, en efecto, Él corre en todas las cosas y de ningún modo permanece, ya que es corriendo como a todas llena, tal como está escrito: «Rápidamente corre su Palabra»[52].

Movimiento y reposo de Dios

Y, pese a ello, no se mueve de ninguna manera. De Dios, con toda certeza y verdad, se afirma un movimiento estable y un estado móvil. Permanece en sí mismo inmutable sin abandonar jamás su

51. Etimología propuesta por los Eleáticos y aceptada por Platón en el *Crátylo*. Pudo ser recogida de Gregorio Nacianzeno (*Orationes*, 30, 18), pero este fragmento no se comenta en las *Ambigua* de Máximo el Confesor.
52. *Salmo* 147, 15. Ver más allá: 460 A.

natural reposo. A sí mismo mueve a través de todas las cosas para que sean aquellas cosas que esencialmente subsisten desde Él. Por 452 D
su movimiento todas las cosas se hacen. Y es por esto por lo que resulta único e idéntico el concepto que late bajo ambas interpretaciones del único nombre, Dios. No es diferente en Dios «correr en todas las cosas» que «ver todas las cosas»: tanto al ver como al correr son hechas todas las cosas.

A: Suficientemente y con gran probabilidad percibo la etimología del nombre. Lo que todavía no alcanzo a ver es cómo puede moverse quien está en todas partes, sin quien nada podría existir, y 453 A
fuera de quien nada se despliega. Él es el lugar de todas las cosas y el término de su espacio.

M: No dije que Dios se moviera fuera de Él, sino desde sí mismo, en sí mismo y hacia sí mismo. No puede creerse que se dé en Él otro movimiento que no sea el deseo de su voluntad por el que quiere que sean hechas todas las cosas. Como no debe entenderse su reposo como una quietud que siguiera al movimiento, sino como aquel propósito de su misma inmutable voluntad por el que define la permanencia de todas las cosas en la inmutable estabilidad de sus razones. Propiamente no se dice que en el mismo se dé reposo o movimiento. Estas dos cosas parecen opuestas entre sí y la recta razón prohíbe que se piensen o entiendan opuestos en Él; especialmente cuando el reposo, en sentido estricto, es el fin del movimiento, Dios no empezará a moverse para alcanzar determinada quietud. Tales nombres, como muchos otros semejantes, se trasla- 453 B
dan de la creatura al Creador por una especie de metáfora divina, no irracionalmente si Él es la causa de todas las cosas que están en reposo o en movimiento. En efecto, desde Él comienzan a correr para llegar a ser, ya que es principio de todo; y por Él son llevadas hasta Él en un movimiento natural para que en Él reposen inmutable y eternamente, ya que de todo es el fin y el reposo. Fuera de Él nada apetecen, dado que en Él encuentran el principio y el fin de su movimiento.

En consecuencia, se dice que Dios corre, no porque corra más allá de Él, quien siempre reposa inmutablemente en sí mismo, sino porque hace que todo corra desde lo no existente a la existencia.

A: Puesto que ya aparece claro que sin irracionabilidad se pueden afirmar, retornemos a nuestro tema.

M: Te ruego que me recuerdes de qué tema se trataba. Con muchí- 453 C
sima frecuencia olvidamos el tema principal mientras intentamos esclarecer cuestiones marginales.

Por qué se afirma que Dios crea y se crea

A: ¿Acaso no nos propusimos investigar según nuestras fuerzas la razón por la que quienes teorizan acerca de la naturaleza divina afirman que Ella crea y se crea? Que crea todo no ofrece dificultad para quien razone normalmente; pero no nos parece que se pueda pasar adelante con ligereza acerca de cómo se afirma que se crea.

M: Es justo, pero estimo que en lo que llevamos dicho ya ha quedado abierta una amplia puerta para la solución de este problema. Es un dato adquirido para nosotros que por movimiento de la naturaleza divina no hay que atender sino el propósito de la voluntad
453 D divina de establecer el conjunto de las cosas que deben ser hechas.
Se dice, por tanto, que en todo se hace la naturaleza divina, que no es nada más que la voluntad divina. Efectivamente, en Ella no difieren el ser y el querer, de tal manera que, cuando se trata de establecer todo cuanto parece que ha de ser hecho, son una e idéntica cosa el querer y el ser.

Por ejemplo, se puede decir «el movimiento de la voluntad divina tiende a que sean aquellas cosas que son». Por lo tanto, crea to-
454 A das las cosas que arranca de la nada para que sean; pero también es
creada, porque nada existe esencialmente fuera de Ella misma, ya que es esencia de todo.

Así como nada es un bien por su propia naturaleza fuera de Él mismo, de modo que todo cuanto se dice que es bueno, es bueno por participación del Único Supremo Bien, así también todo cuanto se afirma que existe no existe en sí mismo, sino que existe verdaderamente por participación en quien existe por naturaleza.

Y no hay que entender que tan sólo en los casos que anteceden, la naturaleza divina «se hace», sino también que de un modo admirable e inefable la Palabra de Dios nace en quienes son reformados por la fe, la esperanza, la caridad y las restantes virtudes. Así lo asegura el Apóstol al hablar de Cristo: «Que en nosotros se hace
454 B por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención»[52a].

En consecuencia, no se dice incongruentemente que «es hecha», si en todas las cosas que son, aparece aquella que por sí misma es invisible. Pues también nuestro intelecto, antes de que comience a pensar y recordar, se dice razonablemente que no es. En efecto, por naturaleza es invisible, y nadie puede conocerle salvo Dios y nosotros mismos. Mientras que, cuando comienza a pensar y cuando recibe la forma de algunas fantasías, con toda justicia se dice

52a. *I Cor.*, 1, 30.

que «se hace». Se hace, ciertamente, en la memoria al recibir algunas formas de cosas, o voces, o colores, etc., de las cosas sensibles. Y quien era informe antes de comenzar a recordar, recibe después una especie de segunda información al constituir ciertos signos de formas o voces –me refiero a las letras, que son signos de las voces, y a las figuras, que son signos de las matemáticas– y otras señales sensibles por las cuales puede insinuarse en los sentidos de quienes son capaces de sentir. Esta semejanza, pese a que queda muy remota a la naturaleza divina, creo que puede sugerir cómo 454 C
ésta de un modo admirable «se crea» en todas aquellas cosas que existen gracias a Ella, mientras lo crea todo y por nada puede ser creada. En efecto, del mismo modo como la inteligencia de la mente, el propósito, el razonamiento, o cualquier primero e íntimo movimiento nuestro se puede afirmar sin incongruencia que «se hace», cuando viene el pensamiento, y recibe las formas de ciertas fantasías, y después progresa hasta los signos de las voces y las señales de los movimientos sensibles, pues «se hace», conformado en las fantasías, lo que por sí mismo carece de toda forma sensible. Pues, igualmente la divina esencia, que subsistiendo por sí supera toda inteligencia, en las cosas que crea desde sí, por sí, en sí y para sí, rectamente se dice que «se crea», ya que por ellas es conocida por cuantos la buscan con rectitud, sea con el intelecto, si se trata de lo que sólo es inteligible, sea con los sentidos, si son sensibles. 454 D

A: Creo que el tema ha quedado satisfactoriamente explicado.

M: Ciertamente con esto basta, si no me equivoco.

A: Por lo contrario, ahora será necesario que expliques cómo de la naturaleza divina se dice que es creadora y no creada, cuando, en realidad y según nos persuadieron las razones aducidas antes, tanto crea como es creada. Aquí parece existir cierta contradicción. 455 A

M: Cautamente acechas. Pero también a mí me parece el tema digno de reflexión.

A: Sumamente digno.

M: Atiende, pues, a lo que va a seguir y acomoda la agudeza de tu mente a la brevedad de la respuesta.

A: Adelante, que yo seguiré atentamente.

M: No pones en duda que la naturaleza divina sea la creadora de todas las cosas.

A: Sigue adelante, que dudar de esto es nefasto.

M: ¿Similarmente percibes, por la fe y el intelecto, que por nada es creada?

A: Nada tan firme como esto.

M: Cuando oyes que Ella misma es creada, ¿acaso dudas de que pueda ser creada por algo que no sea Ella misma?

A: Ninguna duda.

M: ¿Dónde está, pues, el problema? ¿Acaso no es siempre creadora, tanto de sí misma, como cuando crea las esencias creadas desde sí? Ya que cuando se dice que Ella crea a sí misma no se entiende
455 B rectamente otra cosa, sino que establece las naturalezas de las cosas y, en consecuencia, la creación –esto es, la manifestación en algo– de sí misma es ciertamente colocar en su lugar todas las cosas existentes.

A: Es precisamente ahora cuando parece probable cuanto se ha dicho. Pero desearía oír qué enseña la teología de la naturaleza inefable e incomprensible que es creadora y causa de todas las cosas: si existe, qué es, cómo es y cómo se define.

M: Tal vez la misma teología, que acabas de nombrar y versa sólo o en su mayor parte sobre la naturaleza divina ¿no persuade suficiente y evidentemente a cuantos buscan la verdad, de que lo único que es cognoscible de Ella a partir de sus creaturas es que subsiste esencialmente y en modo alguno qué es tal Esencia? Como ya dijimos frecuentemente, no sólo supera el esfuerzo del raciocinio humano, sino también a los purísimos intelectos de las esencias celes-
455 C tes. Sin embargo, los teólogos, con certera mirada de la mente, han establecido que era a partir de las cosas que son; que era sabio a partir de la división de estas cosas en esencias, géneros, especies, diferencias y números; que era viviente a partir del movimiento estable y el reposo móvil de todas las cosas[53].

La triple subsistencia de la Causa Única de todo

A partir de estas razones, también descubrieron con gran veracidad que la causa de todas las cosas tiene triple subsistencia. Pues, como dijimos, de la esencia de las cosas que son se desprende que existe; del admirable orden de las cosas, que es sabio; y del movimiento, que es vida. En consecuencia, la Causa de todo y Naturale-

53. Los tres atributos divinos –Ser, Sabiduría, Vida– son estudiados por el Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, V-VII. Pero tal tríada tiene una larga historia, que, en lo referente al ámbito filosófico, por no citar precedentes mitológicos indoeuropeos, comienza con Platón: *El sofista*, 249 A. La mayor atención a tales atributos se la prestaron los neoplatónicos: Plotino: *Enéadas* I, 6, 7, 10-12; V, 4, 2, 44-46; VI, 6, 17-20; Proclo: *Elementos de teología*, Proposición 101 ss., y también en *In Timeo*, III, 6, 84. Precisamente, la formación de la ortodoxia trinitaria cristiana corre paralela a la evolución neoplatónica. Arrio (h. 256-336) y Concilio de Éfeso (431) frente a Plotino (fl. 250) y Proclo (410-485).

za creadora es, conoce y vive; fundándose en ello quienes nos transmitieron que en la Esencia es necesario ver al Padre, en la Sabiduría al Hijo, y en la Vida al Espíritu Santo.

A: Tengo para mí que estas cosas han quedado suficiente y claramente tratadas y veo que son muy verdaderas. Con toda certeza es enteramente imposible definir qué es o cómo es, ya que aquello que absolutamente rechaza la intelección, no puede ser definido de ninguna manera. Pero me gustaría saber por qué razón los teólogos se han atrevido a predicar la unidad y la trinidad de la Causa de todas las cosas. 455 D

M: Tu última cuestión no va a darnos mucho trabajo, especialmente cuando el santo teólogo Dionisio Areopagita nos explica los misterios de la unidad y trinidad divinas con gran verdad y solidez. 456 A
Dice: «Por ninguna significación de palabras, o nombres, o voz articulada puede ser significada la suprema y causal esencia de todo»[54].

No se trata, en efecto, de una unidad o una trinidad tales que puedan ser pensadas por un intelecto humano –aun cuando se le conciba purísimo–, ni por uno angélico –aun sin obstáculo alguno. Mejor se trata de algo inefable e incomprensible de lo que algo pueden pensar y afirmar las inclinaciones religiosas de las almas piadosas. Y se emplean en ello especialmente por causa de quienes solicitan de los católicos explicaciones acerca de su religión cristiana; si son buenos, para informarles de la verdad; si malos, para probarles y reprenderles según la ocasión. Los santos teólogos han 456 B
buscado y transmitido estas expresiones religiosas en las que se simboliza la fe para que de corazón creamos, y profesemos con los labios[55] que la Bondad Divina está constituida en tres substancias de una esencia[56]. Y esto no lo descubre mirada alguna sin una espiritual inteligencia y una investigación racional. En cuanto les iluminaba el Espíritu divino para contemplar una Causa inefable de todo y un Principio simple e indiviso universal, hablaron de unidad. Así mismo, viendo que la unidad no quedaba en una singularidad y esterilidad, adivinaron tres substancias en la unidad, a saber, la ingénita, la engendrada y la que procede. Y denominaron Padre al hábito –es decir, relación– de la substancia ingénita a la substan-

---

54. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, 13, 3.

55. *Rom.* 10, 10.

56. Escoto Eriúgena siempre usa la terminología trinitaria técnica de los teólogos griegos: tres substancias y una esencia, frente a una naturaleza y tres personas. En el libro V del *Periphyseon* advierte que considera ambas terminologías como equivalentes.

456 C cia engendrada; Hijo al hábito de la engendrada a la substancia ingénita; y Espíritu Santo al hábito procedente de la substancia ingénita y de la engendrada.

Pero, como sea que en estas cosas el pensamiento de casi todos los Santos expositores remite a las Sagradas Escrituras, creo que por el momento es suficiente con cuanto se ha dicho.

A: Suficiente, en verdad. Con todo me agradaría saber algo más acerca del hábito de las tres substancias, pues alguien tal vez prefiera interpretar este nombre místico de Santa Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no en términos de habitud, sino de naturaleza. A fin de cuentas, Padre parece ser el nombre de la substancia del Padre; igualmente Hijo el nombre de la substancia del Hijo; y Espíritu Santo la denominación de la substancia del mismo y no
456 D otras cosas.

El hábito o relación de las tres substancias divinas

M: Tal vez no nos negaríamos a creerlo y confesarlo así si la autoridad suma y venerable, junto con su argumentación verdadera, del santo teólogo Gregorio[57] no prohibiese aceptarlo. Cuando Eunomiano, venenosísimo adversario de la fe católica, le preguntó si el nombre de Padre significaba una naturaleza o una operación, él respondió, admirablemente iluminado por la gracia divina, que no
457 A se trataba ni de naturaleza, ni de operación, sino únicamente de habitud hacia el Hijo. Si hubiera respondido que el nombre de Padre remitía a una naturaleza, aquél inmediatamente hubiera argüido que de una manera similar el nombre de Hijo remitía a una naturaleza, y que, si tal era el caso, necesariamente se seguía que una era la naturaleza del Padre y otra la del Hijo. Precisamente él defendía que el Padre y el Hijo eran *heterousías* –es decir, de diversa esencia o naturaleza–, porque no se podría establecer diferencia alguna entre dos nombres que pertenecen a una única y misma naturaleza. Ocurre algo similar si hubiera respondido que era operación: si les hubiera otorgado que el nombre de Padre respondía a una operación, inmediatamente hubieran concluido que el Hijo era una creatura, ya que se les aceptaba que el nombre Padre correspondía a operación, es decir, creación, para ellos.

A: Certísimamente esta respuesta es loable e inspirada en la verdad. Pero es necesario reflexionar sobre ella con un poco más de

57. Así lo explica Máximo el Confesor.

profundidad, ya que no me parece que se le hubiera podido repren- 457 B
der si hubiera afirmado que Padre era el nombre de la naturaleza. ¿Cuál hubiera sido la razón? ¿Acaso dos nombres que se diferencian entre sí por el sonido, pero no por el sentido, no pueden ser entendidos de una única e idéntica naturaleza? Abraham e Isaac –a saber, padre e hijo– vemos que significaban una única naturaleza, una única e idéntica naturaleza, ya que el nombre de Abraham no remite a una naturaleza y el de Isaac a otra.

M: Hubieras razonado exactamente si en el caso de Abraham e Isaac que aduces como ejemplo, también pudieras afirmar que no significan una cosa Abraham e Isaac, y otra padre e hijo. Abraham es el nombre propio de Abraham y padre es nombre del mismo Abraham, como Isaac es nombre de Isaac e hijo también
lo es del mismo Isaac; pero tanto Abraham y padre, como Isaac e 457 C
hijo, no se predican de la misma cosa. Pues se denomina Abraham a la substancia de Abraham, es decir, a la singularidad de su persona, y, en cambio, nadie que piense correctamente pondrá en duda que se le denomina padre por la relación que le vincula a su hijo Isaac. Algo similar ha de entenderse en el caso de Isaac: con el nombre de Isaac se significa su propia e individual substancia, y se conoce el hábito que le relaciona con su padre por el de hijo.

Y si entre nosotros, es decir, en el caso de nuestra naturaleza, tales voces se predican ya relativamente y no substancialmente ¿qué deberemos pensar en el caso de la suma y santa Esencia, cuando la Sagrada Escritura con tales nombres, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, establece la relación, es decir, la habitud, de
las substancias entre sí[58]? 457 D

A: Ya veo que la respuesta del mencionado santo teólogo se fundamenta totalmente en la verdad. Claramente se advierte que, ni en el caso de la naturaleza humana, ni en el de la divina, el nombre de la relación puede recaer sobre la substancia o esencia. Ahora desearía saber gracias a ti de una manera clara y breve, si pueden predicarse verdadera y propiamente de la suprema Bondad divina –una esencia en tres substancias y tres substancias en una misma
esencia– todas las categorías, de las que se señalan diez. 458 A

M: No conozco a nadie que sea capaz de hablar de este tema breve y claramente. Problemas de este estilo, o bien deben encomendarse a la simplicidad de la fe ortodoxa y uno se calla totalmente, como recomienda el texto «Quien, tú sólo, posees la inmortalidad y habi-

---

58. Véase Agustín de Hipona: *De Trinitate*, V, 5; y Boecio: *Opuscula Sacra*, II.

tas en una luz inaccesible»[59]; o bien, si alguien empieza a hablar de él, tan sólo conseguirá tratarlo con verosimilitud a través de darle muchas vueltas, con muchos argumentos, y con el uso de las dos partes principales de la teología, de la afirmativa –que los griegos llaman *katafatiké*–, y de la negativa, que llaman *apofatiké*[60].

La (teología) *katafatiké* y la *apofatiké*

Una, la *apofatiké*, niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que pueden ser dichas o enten-
458 B didas. La otra, *katafatiké*, predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas. Así asegura que es Verdad, Bondad, Esencia, Luz, Justicia, Sol, Estrella, Espíritu, Agua[61], León[62] Oso[63], Gusano[64], y otras muchas innumerables cosas. Y no sólo aquellas que son concordes con la naturaleza, sino también contra la naturaleza, como cuando dice que embriaga, que es estulticia, que es locura; pero por ahora no es nuestro propósito hablar de ellas; suficientemente habla de ello San Dionisio
458 C Areopagita en su *Teología simbólica*[65]. Por tanto retornemos a lo que tú habías planteado al preguntar si de Dios podían ser predicadas con propiedad todas o sólo algunas categorías.

A: Sin duda debemos volver a ello. Creo, sin embargo, que primero deberíamos ponderar por qué razón el precitado santísimo Padre y teólogo sentenció que tales nombres se toman a manera de una metáfora, esto es, como transferidos de la creatura al Creador, cuando me estoy refiriendo a Esencia, Bondad, Verdad, Justicia, Sabiduría y los restantes de un género que no sólo parecen divinos, sino muy divinos, hasta el punto de no referirse a cosa ninguna salvo la divina substancia o esencia. Estimo que no sería sin alguna mística y secreta razón que antepuso su «estimo».

---

59. *I Tim.* 6, 16. Véase *supra* 448 C.

60. El Pseudo-Dionisio trata especialmente de la teología *apofatiké* en *De mystica theologia* y en las dos primeras *Epistolae;* de la *katafatiké* en *De divinis nominibus*.

61. *Juan*, 4, 15; cfr. *De divinis nominibus*, I, 6, 596 C 3.

62. *Hebreos*, 5, 14; cfr. *De coelesti hierarchia*, 144 D 8.

63. *Hebreos*, 13, 8; cfr. *ídem* 144 D 9.

64. *Salmo* 22, 7; cfr. *ídem* 145 A 2.

65. Véase Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, I, 8; *De coelesti hierarchia*, II, 3. Más adelante se reasume el tema: 511 C-512 B.

M: Eres buen observador. Me parece que no debemos, ciertamente, pasar adelante sin considerar esto. Y por ello quisiera que me 458 D
respondieras acerca de si crees que en Dios se da algún opuesto, o algo cointeligido. Me refiero a opuesto bien por privación, bien por contrariedad, bien por relación, bien por ausencia; y por cointelecto –esto es, eternamente entendido con otra cosa a la vez– a algo no coesencial con Él.

A: Claramente veo qué pretendes, y por esto no me atrevería a decir que hay en Él ni un opuesto, ni un cointelecto *heteroúsion*, es decir, que sea de otra esencia diversa a la suya. 459 A

Los opuestos

Los opuestos relativos de tal manera siempre son opuestos entre sí, que simultáneamente empiezan a ser y simultáneamente desaparecen, tanto si son de la misma naturaleza –como «simple» respecto a «doble», «contenido» a «continente»–, como si son de diferente naturaleza –como «luz» y «tinieblas»–, o según privación –como «muerte» y «vida», «voz» y «silencio»–. Éstos son los atribuidos por la recta razón a las cosas que están sometidas a orto y ocaso, pues cuanto en sí mismo contiene la discordia no puede ser eterno. Si fueran eternos no serían discordes entre sí en sí mismos, puesto que la eternidad necesariamente es siempre semejante y subsiste en sí misma como una unidad simple e indivisible[66], toda en todo; de todo tiene un único principio y un único fin, ni uno ni otro discordes en algo. 459 B

Por la misma razón ignoro quién puede atreverse a afirmar que en Dios se da un coeterno que no le sea coesencial. Pues si esto fuera pensable o hallable, necesariamente se seguiría que no existe un único principio de todas las cosas, sino dos o más, muy diferentes uno de otro, y esto siempre lo ha rechazado sin ningún titubeo la verdadera razón: por uno, todos; pero por dos o más, nada empieza a ser.

M: Aprecio que razonas rectamente. Si los nombres divinos, antes mencionados, han de oponerse a otros nombres directamente opuestos a ellos, se entiende que las cosas que ellos propiamente significan como opuestas también estarán en contrariedad entre sí y, por lo tanto, no pueden predicarse con propiedad de un Dios en

66. Expresión que parece proceder de Gregorio de Nisa: *In Canticum Canticorum*, V, 6 (*Patrología Griega Migne*, 44, 885 D).

el que no se puede atisbar nada opuesto, o nada con Él coeterno y
459 C de naturaleza diferente. La recta razón no puede encontrar ni uno sólo de los nombres mencionados y otros semejantes, del que no sea posible descubrir otro nombre que se separe de él, bien sea por contrariedad, bien por diferenciación con él dentro del mismo género. Y si lo reconocemos así en los nombres, necesario será que lo admitamos también para las cosas que ellos significan.

Son innumerables las designaciones divinas que en las Sagradas Escrituras se predican de Dios, traspasándolas de la creatura al Creador. En otro lugar deberá reflexionarse acerca de si se afirma rectamente que algo puede ser predicado de Él. De momento, dado que la pequeñez de nuestro raciocinio no nos permite hallarlos y reunirlos a todos simultáneamente, será necesario que analicemos
459 D unos pocos términos divinos a título de ejemplo.

Cuanto tiene opuesto no se predica de Dios con propiedad

Esencia se dice de Dios, pero propiamente no es una esencia: ser se opone a no ser. Por lo tanto es *hyperoúsios*, superesencial. Se afirma que es bondad, pero no es propiamente bondad, ya que la bondad se opone a la malicia; mejor es *hyperágathos*, es decir, «más que bueno»; e *hyperagathótes*, esto es, «más que bondad». Se le llama
460 A Dios, pero no es propiamente Dios, ya que la ceguera se opone a la visión y el vidente al ciego; será por lo tanto *hypértheos*, «más que Dios», si *Théos* se interpreta Vidente. Y si recurres al otro origen del nombre *Théos*, Dios, y entiendes que no deriva del verbo *theorô*, es decir, ver, sino del verbo *théo*, correr, tropiezas con la misma dificultad: corredor y no corredor se oponen como lento y rápido. Será por lo tanto *hypértheos*, «más que el que corre», tal como está escrito: «Su palabra corre velozmente[67]», ya que entendemos que se refiere al Verbo divino que inefablemente corre por todo cuanto es para que sea.

Algo similar deberemos admitir respecto a verdad: a verdad se opone falsedad y, por consiguiente, estrictamente no puede ser verdad. Es *hyperaléthes* e *hyperalétheia*, «más que verdadero» y «más que verdad». La misma regla debe ser observada en todos los nom-
460 B bres divinos. Tampoco se dice con propiedad que es eternidad, ya que eternidad se opone a temporalidad. Es *hyperaiónios* e *hyperaionía*, esto es, más que eterno y eternidad. Y tampoco hay otra regla para

67. *Salmo* 147, 15.

sabiduría, y no ha de creerse, por tanto, que se puede predicar con propiedad de Dios. Sabiduría y sabio se contraponen a ignorancia e ignorante. Por tanto, habrá que denominarlo *hypérsofos*, «más que sabio», e *hypersofía*, «más que sabiduría», con mayor verdad y rectitud.

E igualmente será «más que vida», ya que ciertamente a vida se opone muerte. De la misma manera debe tratarse luz: frente a la luz se alza la tiniebla. Por el momento opino que ya se ha tratado suficientemente el tema.

A: Ya lo creo que es necesario reconocer que se dijo lo necesario. El propósito de nuestra conversación no admite que, acerca de tales cosas, se diga más de lo que es necesario para la discusión que 460 C
al presente nos ocupa. Por favor, vuelve a las diez categorías.

M: Me admira en gran manera la agudeza de tu juicio, que tan perspicaz se muestra en tu última observación.

A: ¿Por qué lo dices?

Nombres que se aplican propiamente a Dios, de alguna manera

M: ¿No dijimos que la naturaleza inefable no puede ser significada propiamente por ninguna palabra, por ningún nombre o sonido sensible, por cosa alguna convertida en signo? Tú aceptaste esto. No de un modo estricto, sino traslaticio se le denomina Esencia, Verdad, Sabiduría y restantes términos similares; mejor se le llama Superesencial, «Más que Verdad», «Más que Sabiduría». Y éstos ¿no parecen ser casi nombres propios? Pues, si no se le puede denominar propiamente Esencia, parece aplicársele Superesencial con propiedad. De modo similar, si no se dicen de Él con propiedad
Verdad y Sabiduría, se le aplica con propiedad «Más que Verdad» y 460 D
«Más que Sabiduría». No carece por tanto de nombres propios, pues entre los griegos se pronuncian como un único compuesto aunque entre los latinos –con la excepción de Superesencial– nunca se profieran bajo un único acento o en una composición armó-
nica usual, pues nunca o apenas encontrarás «Superbién», «Supere- 461 A
terno» y otros similares, pronunciados como compuesto.

A: Yo mismo me admiro ahora del criterio por el que quería dejar pasar intacta una cuestión que no debe ser despreciada. Con ahínco te ruego me des cuenta de ella. Si de la substancia divina se puede hablar con propiedad, bien sea con partes simples de la oración o con las compuestas, sean griegas o latinas, entonces ya no resulta ser inefable. No es inefable aquello de lo que se puede hablar de algún modo.

M: Ahora sí que estás atento, por lo que advierto.

A: Sí lo estoy, ciertamente. Pero todavía nada veo acerca de la última pregunta que te hice.

M: Regresemos a unos puntos de los que hablamos poco ha. Dijimos que había dos partes sublimes en la teología, y esto aceptando la autoridad de San Dionisio Areopagita[68] y no por invención
461 B nuestra. Clarísimamente él asegura que la teología, como decíamos, está partida en dos, esto es, en *katafatiké* y *apofatiké*, que Cicerón traduce como «intención» y «repulsión»[69], pero que nosotros, para que brille más abiertamente la fuerza del nombre, preferimos traducir como «afirmativa» y «negativa».

A: Sin pecar de temerario, creo recordar tales cosas, pero todavía no alcanzo en qué puede aprovechar para lo que nos ocupa ahora.

M: ¿Acaso no ves que afirmación y negación se oponen entre sí?

A: No sólo lo veo sino que me parece que nada puede ser más contrario.

Armonía entre teología *katafatiké* y *apofatiké*

M: Atiende con la mayor diligencia, pues, si alcanzas la panorámica de un razonamiento perfecto, advertirás con claridad suficiente que estas dos cosas que aparentan ser contrarias entre sí, de ninguna manera se oponen cuando versan acerca de la naturaleza divina,
461 C sino que confluyen de todas formas y en todos sus puntos.

Para mayor evidencia tomemos unos pocos ejemplos. Y sea el primero: la *katafatiké* dice «Dios es Verdad» y la *apofatiké* contradice «No es Verdad». Según las apariencias, se da una cierta contradicción, pero una mirada más atenta no ve aquí conflicto alguno. En efecto, la que dice «Es la Verdad» no afirma que la esencia divina sea propiamente la Verdad, sino que puede ser denominada con tal nombre por una metáfora desde la creatura al Creador. La esen-

68. Pseudo-Dionisio: *De mystica theologia*, 3.

69. Los términos latinos son, ciertamente, usados por Cicerón en el *De inventione* y en los *Topica*. Él, a su vez, parece inspirarse en la doctrina del *stásis* (*status*, estado) inventada por Hermágoras de Temnos, un *rhetor* del siglo -II que influyó en la retórica de varios siglos. Los términos *intentio* y *repulsio* (o *depulsio*) se relacionan con los griegos *katáfasis* y *apófasis* en la *Rhetorica* de C. Julio Víctor (siglo IV?). Pero difícilmente los conceptos lógico-retóricos podían coincidir con los teológicos, y menos en Cicerón. Sheldon-Williams insinúa una confusión de reminiscencias: sobre la reciente lectura eriugeniana del Pseudo-Dionisio, habría proyectado sus recuerdos de C. Julio y Cicerón, ya que parece documentado que conocía ambos por sus estudios retóricos.

cia divina, si reviste tales vocábulos, es quedando desnuda y, ciertamente, sin ninguna de sus significaciones propias. Por su parte, la que dice «No es la Verdad» no niega que lo sea, sino que lo sea 461 D
absolutamente y pueda llamársele «Verdad» propiamente, puesto que con toda justicia reconoce con claridad que la naturaleza divina es incomprensible e inefable.

De todas cuantas significaciones la *katafatiké* reviste a la divinidad, la *apofatiké* no ignora cómo expoliarla. Pues si, por ejemplo, una dice «Es la Sabiduría», vistiéndola con ella, la otra dirá, desnudándola, «No es la Sabiduría». Pues una afirma «Puede ser denominada tal», pero no asegura «Propiamente es tal»; y la otra muestra «No es tal, pese a que pueda ser llamada tal».

A: Lo veo clarísimo –si no me equivoco– y a plena luz se me evidencia cómo en aquello en lo que se me antojaba que discrepaban, ahora convienen y en nada hay disensión entre ellas cuando se las 462 A
refiere a Dios. Pero confieso que todavía no sé cómo puede aportar solución a nuestro problema presente.

M: Manténte todavía más vigilante y esfuérzate en comprender, en cuanto esté en tu mano, a qué parte de la teología pertenecen aquellas significaciones que antes hallamos –me refiero a Superesencial, Más que Verdad, Más que Sabiduría, etc.

A: No me atrevo todavía a juzgar por mí mismo en esta cuestión. Pues, cuando considero que carecen de la partícula negativa –el «no»– me atemoriza atribuirlas a la parte negativa de la teología; pero cuando estoy por atribuirlas a la parte afirmativa de la misma, reconozco que no me lo permite su comprensión. En efecto, cuan- 462 B
do se habla de que «Es Superesencial» no puedo entender otra cosa que una negación de la esencia. Abiertamente quien dice «Es Superesencial» está negando que sea esencial: si en la pronunciación no aparece la negativa, no se escapa a quien lo considera bien, que esta implícita. Quedo constreñido, según creo, a reconocer que tales expresiones que parecen carecer de negación, por lo que dan a entender, más pertenecen a la teología negativa que a la afirmativa.

M: Aprecio con cuánta cautela y prudencia respondiste y alabo la sutileza con que apreciaste la parte negativa del contenido bajo una pronunciación afirmativa. Si te place, formularemos así la solución 462 C
al problema:

Nombres que tienen el prefijo «super» o «más que»

Los nombres que con la adición de las partículas «super» y «más que» se predican de Dios –tales como Superesencial, «Más que Verdad», «Más que Sabiduría», y similares– comportan en sí mis-

mos de un modo pleno las dos mencionadas partes de la teología, de manera que en una pronunciación de forma afirmativa, por su contenido adquieren fuerza negativa.

Y concluyamos el tema con un breve ejemplo: «Es Esencia» es afirmación; «No es Esencia», una negación[70]; «Es Superesencial» resulta a la vez afirmación y negación, ya que, si en la superficie carece de negación, por el contenido impone la negación. El que
462 D afirma «Es Superesencial» no dice qué es, sino lo que no es; asegura que no es esencia porque es más que esencia, sin que, con todo, exprese en qué consiste ser más que esencia. Dice que Dios no es una de las cosas que son, sino que es más que las cosas que son, sin definir de manera alguna qué es tal ser.

A: Juzgo que no debemos demorarnos más en la cuestión. Ahora, si así se estima, deberíamos considerar la naturaleza de las cate-
463 A gorías.

Las categorías

M: Aristóteles[71] –según dicen, el más agudo entre los griegos en mostrar la distinción de las cosas naturales– clasificó en diez géneros las innumerables variedades de cosas que existen a partir de Dios y creadas por Él; y los denominó categorías o predicamentos. Le pareció que nada podía encontrarse en la multitud de las cosas creadas y en los variados movimientos de los animados, que no pudiera quedar incluido en alguno de los géneros citados. Los griegos los denominaron: *ousía, posótes, poiótes, prós ti, keîsthai, héxis, tópos, chrónos, práttein, patheîn*, que en latín se llaman: esencia, cantidad, cualidad, relación, situación, hábito, lugar, tiempo, acción, pasión. Se dan innumerables divisiones de los diez géneros, que no podemos comentar sin alejarnos de nuestro propósito en la presente con-

---

70. Ciertamente los tres momentos coinciden –si no derivan– de las tres vías del conocimiento de Dios según Celso, tal como los describe Orígenes, en *Contra Celso*, VII, 44 (*Patrología Griega*, 11, 1.484 CD): «sýnthesis» con otras cosas (teología *katafatiké*); «analytiké», distinción (teología *apofatiké*); analogía, combinación de las dos anteriores. Pero, en vez de desembocar en una *«analogía»* que ya no es conocimiento propiamente, como acontece con Plotino (*Enéada* V, 5, 13, 9-13) y Orígenes, a través de Clemente de Alejandría (*Strómata*, V, 11) y los Padres capadocios, el Pseudo-Dionisio (*De mystica theologia*, V, 1048 A15-B1) alcanza un tercer momento de conocimiento eminente, de metáfora portadora de infinita riqueza positiva, en vez de mera negación. Del concepto negativo de «no-esencia» como límite, se pasa al afirmativo de «superesencia» en el Pseudo-Dionisio y el Eriúgena.

71. Aristóteles: *Categorías*, 4, 1b, 25-27; Agustín de Hipona: *De Trinitate*, V, 1, 2.

versación, sobre todo cuando aquella parte de la filosofía conocida como «dialéctica» versa sobre la división de estos géneros desde los más generales hasta los más especiales, y de su recolección, de nuevo, desde los más especiales hasta los generalísimos. 463 B

Pero, tal como asegura el Santo Padre Agustín en sus libros sobre la Trinidad, la fuerza de las categorías se extingue totalmente al llegar a la teología, es decir, a la investigación de la esencia divina. Pues, si bien en las naturalezas y movimientos creados por Dios, cualquiera que sea la categoría que les es propia, conserva toda su fuerza, por lo contrario, en aquella naturaleza que no se puede decir ni entender, en todos desfallece para todo.

Sin embargo, ya dijimos antes que de alguna manera casi todo cuanto se predica estrictamente de la naturaleza de las cosas creadas, también puede decirse del Creador como metáfora para significarle. Así también, pese a ser propiamente conocidas en las cosas 463 C creadas, pueden decirse de la Causa de todo enteramente sin que sea absurdo, no propiamente porque signifiquen «qué es» sino para que, por transferencia, nos comuniquen con probabilidad «qué es» lo que hay que pensar de Ella a quienes la buscamos.

A: Claramente veo que por razón alguna se pueden predicar con propiedad las categorías de una naturaleza inefable. Si alguna categoría se predicara estrictamente de Dios, necesariamente se seguiría que Dios formaba parte de un género. Y Dios no es ni género, ni especie, ni accidente: en consecuencia, ninguna categoría puede significar propiamente a Dios.

M: Lo intuyes con rectitud, y voy pensando que no resultó vano que quisiéramos esforzarnos en los razonamientos anteriores sobre las dos partes de la teología. No hubiéramos conseguido llevar a buen término, tan fácilmente y casi sin trabajo ninguno, esta discu- 463 D
sión acerca de las categorías —a saber, que no se pueden predicar de Dios propiamente— si primero no hubiéramos acordado en general que las causas primordiales creadas por una Causa de todo —me refiero a esencia, bondad, virtud, verdad, sabiduría, y las demás que se les parecen— no de otra forma significan a Dios sino traslaticiamente. Pues si las sublimísimas causas creadas de todas las natura- 464 A
lezas ordenadas después de Ella, y sólo perceptibles a la vista de la pura mente, ya quedan remotas de la inefable Causa única por la excelencia de su esencia, hasta el punto de que sus vocablos ya no pueden significarla con propiedad, ¿qué deberá decirse de aquellos diez géneros aludidos que no sólo se conocen a partir de las cosas inteligibles, sino también de las sensibles? ¿Será, acaso, creíble que se prediquen verdadera y propiamente de la naturaleza divina e inefable?

A: Pienso que es totalmente increíble. Por lo tanto, no es *ousía*, ya que es «más que *ousía*». Y con todo, llámasele *ousía* porque es creadora de todas las *ousíai*, esto es, esencias. No es cantidad, ya que es «más que cantidad»: toda cantidad se extiende en tres dimensiones
464 B –longitud, altitud y profundidad–, tres dimensiones que nuevamente duplican su número[72] –se alargan, la altitud hacia arriba y hacia abajo, la longitud hacia la derecha y hacia la izquierda, la profundidad hacia adelante y hacia atrás– cuando, en realidad, Dios carece de dimensión y carece, por tanto, de cantidad. Además la cantidad radica en el número de las partes, bien naturalmente sucesivas[73], como en el caso de la línea y el tiempo; bien discontinuas naturalmente, como son los números, tanto corpóreos como inteligibles: la substancia divina no se compone de partes sucesivas ni se divide en discontinuas. No tiene cantidad, en consecuencia. Con todo, de dos modos no incongruentes se la denomina «cantidad»: bien por razón de que cantidad se usa en lugar de magnitud de la virtud, bien porque es principio y causa de toda cantidad.

464 C No otra cosa hay que entender de la cualidad. En Dios no existe cualidad, nada acontece en Él, de nada participa. Pero con gran frecuencia se predican cualidades de Él, sea porque es el creador de toda cualidad, sea porque frecuentísimamente la cualidad figura significando las virtudes, ya que tanto la bondad como la justicia y las restantes virtudes se dice que son cualidades, y Dios es virtud y más que virtud.

El concepto de relación no es tan patente como las definiciones de las demás categorías. Parece que ésta es la única categoría que se predica propiamente de Dios y, en consecuencia, me parece que con suma diligencia se debe investigar si se dice propiamente que, en la suprema y santa Trinidad de las substancias, el Padre es rela-
464 D tivo al Hijo, similarmente si el Hijo lo es del padre, y el Espíritu Santo al Padre y al Hijo, ya que es espíritu de ambos –el santo teólogo Gregorio afirma indudablemente que estos nombres son habitudes–, o bien si, como las restantes categorías, también ésta denominada «relación» o «habitud» debe creerse y entenderse que se
465 A predica metafóricamente de Dios.

M: Estimo que procedes racionalmente al investigar el misterio de la verdad. Ninguna categoría, a excepción de ésta, parece predicarse propiamente de Dios; pero debe inquirirse pía y cautamente si es o no así. Pues, si se dice propiamente de Dios, se arruinan casi to-

72. Platón: *Timeo*, 43, B.
73. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 74-79.

das nuestras especulaciones anteriores, ya que universalmente afirmamos que nada propiamente se dice o se piensa de Dios. De un modo muy claro, la categoría de relación ya no puede figurar entre las categorías si se dice de Dios con propiedad. Si ello se confirmara, se debería concluir que el número de las categorías no es de diez, sino de nueve. No nos resta, pues, otra cosa que entender si esta categoría, como las restantes, se predica traslaticiamente de Dios; a ello nos invita el verdadero razonamiento y nos coacciona el temor de ver cómo comienza a vacilar cuanto se dijo. Pues ¿qué? 465 B
¿Acaso será contra recta razón si decimos que Padre e Hijo son el nombre de la habitud que se denomina «relación»[74], y «más que esta habitud»? Pero no hay que creer que la misma habitud se da en las substancias de la excelsísima esencia divina y en aquellas que fueron creadas después de Ella y por Ella. Pues, si no me equivoco, así como supera toda esencia, sabiduría y virtud, también inefablemente está más arriba de cualquier habitud. ¿Quién podrá creer que la habitud entre el Padre y su Palabra será tal como se puede pensar entre Abraham e Isaac? Aquí se da una relación carnal derivada de la división de la naturaleza después del pecado del primer hombre, gracias a la multiplicación por generación; allí se reconoce, según es dado por la irradiación de la luz divina, una inefable unión de las substancias Ingénita y Engendrada. Aquí lo que se en- 465 C
cuentra no procede de la naturaleza, como dijimos, sino del vicio; allí, lo que se piensa se sabe que procede de la inefable fecundidad de la bondad divina. Pero pasemos ya a las restantes categorías.

La situación

A: Seis quedan, si no me equivoco. La primera de ellas es *keîsthai*, esto es, «yacer», que otros denominan «situación»[75]. Situación refiere a la posición de alguna creatura, visible o invisible. Valga como ejemplo: de un cuerpo se dice que yace o que está de pie; y también del espíritu se afirma que «yace» si permanece quieto y que «se yergue» si vigila atento. Por esto la categoría recibe a veces el nombre de «estado», ya que el movimiento refiere al tiempo. Y dado que

74. Escoto parece usar como sinónimos e indistintamente «*habitus*» (= hábito), «*habitudo*» (= habitud) y «*relatio*» (= relación) al referirse propiamente al concepto de «relación». Pero, en 466 A, «*habitus*» conserva su tradicional sentido de «hábito» como categoría aristotélica, entendida por el Eriúgena como «proporción».

75. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 125 (*Patrologia Latina Migne*, 32, 1.434). Véase nota 125.

465 D Dios ni descansa ni está de pie, tal categoría no puede predicarse de Él propiamente por ningún concepto. Pero, como es la causa del reposar y del erguirse –pues, efectivamente, en Él se levantan todas las cosas, esto es, subsisten inmutablemente según sus razones, y yacen, es decir, reposan, puesto que Él es el fin de todas las cosas, más allá del cual nada apetecen –puede predicarse de Él traslaticiamente el yacer o situación. Pues si verdadera y propiamente se dijera que Dios yace, o se sienta, o está de pie, no carece-
466 A ría de posición. Al no carecer de posición, sería local. Pero no es local y, por lo tanto, ninguna situación le afecta.

El hábito, cómo está presente en todas las categorías

A: Veo con claridad lo que tú deseas, y, si es así, creo que debemos pasar ya a la categoría del hábito, que entre todas las categorías tal vez sea la más oscura a causa de su excesiva amplitud: casi no existe una categoría en la que no se dé cierto hábito. Incluso las esencias o substancias se relacionan entre sí como cierto hábito. Calificamos de racional o irracional una esencia según la proporción, esto es, el hábito, en que se relacionan entre sí, ya que no se la consideraría a una irracional de no ser por el hábito de ausencia de la razón, del mismo modo como a la otra no se la llama racional si no fuera por el hábito de presencia de la razón. Toda proporción es, en efecto, un hábito, aunque no todo hábito sea proporción. Ciertamente, no puede darse proporción si no es entre dos cosas
466 B como mínimo, mientras que el hábito puede verse también en una sola. Por ejemplo, el hábito racional es una virtud del alma. Por consiguiente, la proporción es una cierta especie de hábito. Si quieres aclarar con un ejemplo cómo el hábito de la proporción puede encontrarse en una ausencia, elige como modelo los números. A los números estimo que se les ve en todas las cosas esencialmente, puesto que la esencia de todas las cosas subsiste en los números. Sin duda ves qué proporción se da entre dos y tres.

A: Lo veo perfectamente: la proporción de dos a tres. Y sólo con este ejemplo puedo reconocer la proporción en la que se relacionan entre sí todos los restantes números substanciales.

M: Atiende también a las restantes, y reconoce que no hay especie
466 C alguna de cantidad, de cualidad, de relación, de situación, de lugar, de tiempo, de pasión o de acción, en quienes no se descubran ciertas especies de hábito.

A: Con frecuencia lo hice y hallé que era así. Para ceñirme a unos pocos ejemplos: en las cantidades, tan pronto como se comparan la

mayor, la menor y la media entre sí, aparecen varios hábitos. Con no menos claridad se encuentran hábitos de proporción en las cantidades de los números, de las líneas, de los tiempos y otras cosas semejantes.

Otro tanto acontece con la cualidad. Por ejemplo, entre los colores blanco, negro y el intermedio —sea cual fuere— el hábito los relaciona: el blanco y el negro porque se sitúan en los extremos de los colores y el hábito de la contradicción les vincula, mientras que 466 D
los colores miran a los extremos —el blanco y el negro— desde un hábito de intermedios.

En aquella categoría denominada *prós ti*, es decir, la relación, aparece patentemente, como es el caso del hábito del padre al hijo, o del hijo al padre, del amigo al amigo, de lo doble a lo simple, y otras muchas similares.

En el caso de la situación, aparece fácilmente cómo «estar pronto» y «reposar» comportan un cierto hábito entre ellos, de uno a otro, pues, si bien diametralmente se oponen, no conseguirás jamás 467 A
pensar al intelecto pronto absolutamente desvinculado del intelecto en reposo; siempre aparecerán ante ti simultáneamente pese a que nunca surjan simultáneamente acerca de alguna cosa.

Y ¿qué diremos del lugar, cuando se les considera como superior, inferior y medio? ¿Podrán carecer de habitud?

M: Ciertamente que no. Tales nombres no provienen de la naturaleza, sino de la perspectiva con que se miran las cosas según partes. En efecto, en el universo no existe arriba ni abajo, ni habrá por lo tanto en el universo un superior, inferior o medio, pues la consideración de la totalidad rechaza tales cosas, pero las introduce la reflexión sobre las partes. Lo mismo debe pensarse sobre «mayor» y «menor». Nada en su género puede ser mayor o menor. Tales con- 467 B
ceptos los encuentra el pensamiento al comparar diversas cantidades, y por consiguiente es la consideración de los lugares y las partes quien genera el hábito en los tales: ninguna naturaleza es mayor o menor que otra naturaleza, como tampoco es superior o inferior, como sea que sólo existe una única naturaleza de todo, creada por el único Dios.

A: ¿Qué diremos del tiempo? ¿Acaso su habitud no salta a la vista al compararlos entre sí? Por ejemplo: los días con las horas, las horas con los minutos, los minutos con los momentos, los momentos como unidades indivisibles. Algo similar se encontrará si se asciende hacia las medidas superiores. En todos los casos se observa la habitud del todo a las partes y de las partes al todo.

M: Con toda seguridad no puede ser de otra manera.

A: Y ¿qué acontece en los opuestos movimientos de acción y

467 C pasión? ¿No reluce por doquier la habitud? Amar y ser amado son hábitos del amante y del amado.

Con total seguridad ambos son relativos entre sí, tanto si se dan en una única persona, caso en el que los griegos hablan de *autopátheia*, esto es, al radicar en una única y misma persona la acción y la pasión, como en el amor a sí mismo; como si se dan entre dos personas, denominado por los griegos *heteropátheia*, esto es, una persona ama y otra es amada, como en «te amo».

M: También advierto que todo esto es verdadero.

A: Entonces te preguntaría por qué esta categoría del hábito, que parece ser naturalmente inherente a las restantes categorías, tiene su propio lugar en el decálogo de las categorías como si se basara en conceptos propios.

La *ousía*, la cantidad y la cualidad se hallan en todas las categorías

M: ¿Es que subsiste en sí misma porque se la encuentra en todas? Porque, efectivamente, si es propia de todos, propiamente no es de nada; pero precisamente se da en todos porque subsiste en sí mis-
467 D ma. El mismo caso debe verse repetido en la categoría de la esencia. ¿Cómo así? ¿No son diez las categorías y de ellas una recibe el nombre de esencia o substancia, mientras que las otras nueve son accidentes y subsisten en la substancia[76]? Por sí solas no pueden subsistir. La esencia parece estar en todos, ya que sin ella no pueden subsistir; y, pese a ello, se le reconoce un lugar propio ya que, estando en todos, no es propia de ninguno, sino común. Mientras
468 A que en todos subsiste, no deja de ser en sí misma, de acuerdo con su propio concepto.

Algo similar debe repetirse para la cantidad. Hablamos, efectivamente, de la cantidad de la esencia, de la cantidad de la cualidad, de la cantidad de la relación, de la cantidad de la situación, de la cantidad del hábito, de cuán grande es el lugar, cuán pequeño o largo el tiempo, de cuánta acción y cuánta pasión. ¿Adviertes cuán difundida está la cantidad por las restantes categorías? Y, con todo, no deja de tener un lugar bien definido.

¿Y la cualidad? ¿No suele predicarse ella también con frecuencia de todas las restantes categorías? Preguntamos cuál *ousía*, cuál mag-

---

76. Boecio: *In Isagog. Porphirii Commentaria*, II, 1, 4; Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 51.

nitud, cuál relación, situación, hábito, lugar, tiempo, acción o pasión. De todo esto investigamos sus cualidades, sin que sea obstáculo para que la cualidad pierda la razón de ser de su propio género.

Ante esto ¿por qué va a resultar admirable que la categoría del hábito conserve su propia razón de ser aunque se la halle en todas 468 B
las demás?

A: En efecto, no parece que haya motivo de admiración cuando la razón puede mostrar que, verdaderamente, no puede ser de otra manera.

M: Entonces ¿entiendes ya que la divina esencia no participa de hábito alguno, mas no es incongruente que de Ella se pueda predicar basándose en que es su Causa? Si propiamente se predicara de Ella el hábito nunca sería en sí misma, sino en relación a otra cosa. De todo hábito se entiende que está en algún sujeto y que es accidente de algo. Y esto es impío creerlo de Dios; en Él nada es accidente, ni Él es accidente de nada, ni Él queda comprendido en ninguno, ni nada en Él.

A: Entiendo que ya se ha discutido suficientemente esta categoría.

M: Entonces ¿te parece que podríamos recopilar cuanto llevamos dicho aplicándolo brevemente a las restantes categorías?

Dios no es ni tiempo ni lugar, y con todo puede ser llamado traslativamente lugar de todo y, también, tiempo, ya que es la
Causa de todo tiempo y lugar. Las definiciones de todas las cosas 468 C
subsisten en Él casi como ciertos lugares, y desde Él casi como desde cierto número, por Él como por cierto tiempo, en Él como en su fin; en el tiempo, el movimiento de todas las cosas comienza, se mantiene y acaba, mientras que Él ni se mueve, ni es movido por sí mismo ni por otro. ¿Por qué esto ha de asombrarnos? Si con propiedad se le denominara lugar y se le juzgara tiempo, no estaría más allá de todas las cosas por la excelencia de la esencia, sino que sería necesario recluirlo en el número de todas las cosas que son. El lugar y el tiempo se cuentan ciertamente entre las cosas creadas; en los dos se encierra todo el mundo tal como ahora existe, y sin ellos no podría existir; por esta razón los griegos les denominan *ôn*
áneu tò pân, esto es, aquellos sin los cuales el universo no alcanza a 468 D
existir. Para todo lo que existe en el mundo es necesario moverse en el tiempo y definirse en un lugar, y el lugar se define a sí mismo y el tiempo se mueve: pero Dios ni se mueve ni se define. Es el lugar por el que se definen todos los lugares, el lugar de los lugares y, puesto que nada le localiza y Él sitúa todas las cosas en sí, no será lugar, sino «más que lugar». Por nada es definido, sino que Él
define todo: Él es, por tanto, la causa de todo. Idénticamente, la 469 A

causa de los tiempos mueve los tiempos, pero por nada, ni en ningún tiempo, ella misma es movida. Es, en consecuencia, más que tiempo y más que movimiento. No es lugar; por tanto, tampoco tiempo.

A: Ciertamente, así también aparecen con una luz más clara las explicaciones anteriores, hasta el punto que parece ser suficiente cuanto se ha dicho acerca de la naturaleza de las categorías y de su significación traslaticia a la esencia divina en atención a las restantes cuestiones que comporta nuestra tarea presente.

Repetición de las diez categorías

M: Estimo que no se te escapará que de estos diez géneros, cuatro pertenecen al estado de reposo –a saber, *usía*, cantidad, situación y lugar– y otros seis al movimiento: cualidad, relación, hábito, tiempo, acción y pasión.

A: Tan claro me parece que nada tengo que preguntar sobre ello. Pero ¿por qué vuelves al tema?

469 B M: Para que sepas con toda evidencia que los diez géneros aludidos se incluyen en otros dos todavía superiores, el movimiento y el reposo. Los cuales a su vez se recogen en un género generalísimo al que los griegos acostumbran denominar *tò pân* y los nuestros totalidad.

Movimiento, reposo y totalidad, superiores a los diez predicamentos

A: Mucho me agrada esto a causa de los que se obstinan en que no puede encontrarse en la naturaleza de las cosas ningún género generalísimo que preceda a los antes enunciados, que Aristóteles descubrió y a los que dio nombre.

M: ¿Te parece, pues, cosa adquirida la división de las diez categorías en movimiento y reposo, esto es, cuatro en el reposo y seis para el movimiento?

Sobre el hábito

A: Ciertamente lograda. Pero de dos todavía albergo dudas; me refiero al hábito y a la relación, que más me parecen pertenecer al
469 C reposo que al movimiento.

En efecto, todo cuanto alcanza un hábito perfecto, permanece inmutable; pues, si cambiara de alguna manera, es manifiesto que ya no se trataría de un hábito. La virtud del alma, por ejemplo, en tanto es verdadero hábito del espíritu en cuanto de tal manera está inmutablemente adherido a él que ya no puede ser separado. Y, por lo tanto, no se halla verdadera habitud en los cuerpos: el hombre de armas puede estar revestido de sus armas y puede carecer de tal indumento.

Igualmente estimo que en la relación el reposo es prevalente. La relación entre padre e hijo, o la del doble a lo simple, y viceversa, es inamovible: el padre siempre es padre del hijo, el hijo siempre es hijo del padre, y similarmente en los demás casos.

M: Quizás no hubieras dudado tanto de haber advertido con mayor diligencia que todo cuanto no es inherente a la creatura de un modo simultáneo, connatural y perfecto, sino que procede por medio de algunos incrementos hasta alcanzar la perfección inseparable e inconmutable, necesariamente debe situarse en el movi- 469 D
miento. Todo hábito va ascendiendo hasta alcanzar la perfección en aquel en donde radica a través de algún movimiento, y en tal perfección ¿quién presumirá de estar firmemente establecido en ella durante esta vida? El hábito, por lo tanto, se ubica en el movimiento.

Sobre la relación

También me admira que puedas dudar acerca de la relación, cuando ves que no puede radicar en un único e idéntico sujeto. La relación siempre implica a dos y ¿quién podrá dudar de que a partir de la tendencia mutua de dos se genera algún movimiento? ¿Puede 470 A
haber otra razón más evidente que distinga lo que está en reposo de aquello que se mueve? Y eso por no profundizar más ahora en la razón generalísima que manifiesta que todo cuanto es creado desde Dios y más allá de Dios, está en movimiento. Todo, efectivamente, por generación se mueve para pasar de lo no existente a la existencia, del no ser al ser cuando son llamados por la bondad divina para que sean desde la nada, y para que cada una de las cosas que son se muevan por su tendencia natural hacia su esencia, género, especie y número.[77] Propiamente se dice que está en reposo aquello que subsiste por sí mismo y no necesita de ningún sujeto

77. Gregorio de Nisa: *De hominis opificio*, 16 (*Patrología Griega Migne*, 44, 184 C).

para existir; pero no es incongruente juzgar que aquello que existe en otro porque por sí mismo no puede existir, está en movimiento.
470 B Como sea que el hábito y la relación están en algún sujeto, en el que tienden a estar por un movimiento natural, ya que sin él no pueden existir, evidentemente pertenecen al movimiento.

Acerca del lugar, la cantidad y la situación

A: Pero entonces ¿qué diremos del lugar, la cantidad y la situación, que colocaste entre lo perteneciente al reposo? Pues de la *ousía*, esto es, la esencia, nadie duda que nada necesita para subsistir, pues se cree que ella proporciona soporte a las restantes.[78] Pero el lugar, la cantidad y la situación se enumeran entre los accidentes de la esencia y, por ello, se mueven tendiendo hacia aquel sujeto en el que son y sin el cual no pueden existir. Y, si es así, todo está en movimiento salvo la *ousía*, la única que carece de movimiento –si exceptuamos a Aquel por el cual tiende al ser– ya que subsiste por sí sola.
470 C M: Tu preocupación no resulta totalmente absurda sólo porque sigues la opinión común. Pero si lo investigaras con mayor diligencia advertirías que el lugar no está contenido en ninguna cosa, mientras que él abraza todas las cosas que se localizan en él. Si, por lo tanto, el lugar no es sino el término y la definición de cada naturaleza finita, entonces el lugar no apetece estar en algo. Por lo contrario, todas las cosas que están en él justificadamente siempre tienden hacia él como a término y fin suyo, en el que naturalmente se contienen y sin el que parece que fluirían hacia el infinito. El lugar, por lo tanto, no ha de clasificarse como movimiento,[79] como sea que todas las cosas que están en él son movidas hacia él, mientras él permanece en reposo. La razón señala lo mismo respecto a la cantidad y a la situación. ¿Por qué cada cosa que participa de la cantidad o de la situación, sensible o inteligible, va a apetecerla, si no es para alcanzar su cantidad y posición perfectas y reposar en
470 D ellas? Por lo tanto no apetecen, sino que son apetecidas; no son, por tanto, movimiento; en consecuencia, son reposo.
A: Entonces, estas tres categorías, cantidad, situación y lugar ¿han de ser consideradas accidentes de la *ousía* o, de sí, son substancias?

---

78. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 51. Véase nota 125.
79. Aristóteles: *De physica auscultatione*, IV, 4: «Lugar es el límite inmóvil de un cuerpo.»

Cómo el sujeto y lo que de él se predica constituyen la misma cosa

M: También yo creo que debe ser investigado, pues, según la opinión de los lógicos,[80] todo cuanto es, es o sujeto, o del sujeto, o en el sujeto, o del y en el sujeto. Pero, si se consulta a la razón verda- 471 A
dera, responde que el «sujeto» y lo que «es del sujeto» son una unidad y en nada se distancian. Ellos dan como ejemplo [81] que Cicerón, como sujeto, es una substancia primera, pero «hombre» es algo «del sujeto» y substancia segunda. Pero ¿qué diferencia hay según la naturaleza, salvo que uno radica en el número y el otro en la especie, cuando la especie no es otra cosa que la unidad de los números, y los números nada más que la pluralidad de la especie? En cuanto a la naturaleza, no veo qué distancia puede haber entre «el sujeto» y lo que es «del sujeto» si la especie está toda y una e indivisible en los números, y los números son un indivisible en la especie.

Cómo constituyen una unidad lo que está en el sujeto y lo que está en el sujeto y es del sujeto

Algo similar debe entenderse en el caso de los accidentes de una substancia primera. No es una cosa lo que se denomina «en el sujeto», y otra lo que «en el sujeto y del sujeto». Para poner un ejemplo, 471 B
una disciplina es una y la misma tanto en sí misma como en sus especies y números. No será, por lo tanto, una cosa la disciplina propia de cada objeto –que según los lógicos tan sólo será «en el sujeto» [82]– y otra la disciplina general que los mismos denominan «en el sujeto y del sujeto»,[83] como si una subsistiera en el sujeto, es decir, la substancia primera, y, por otro lado, se predicara del sujeto, –es decir, de la disciplina propia de cada objeto–, sino una y la misma en el todo y en las partes. Por esta razón se abandona el «sujeto» y el «en el sujeto».

Si lo miras más agudamente, siguiendo las huellas de San Gregorio el Teólogo, y de su sapientísimo expositor Máximo,[84] encuen-

80. Boecio: *Commentaria in Aristotelis «Peri Hermeneias»*, I, 3 y II, 3.
81. Aristóteles: *Categorías*, V, 2a, 11-19.
82. Eriúgena: *Annotationes in Martianum*, 95, 25 (Lutz).
83. *Idem:* 95, 18 (Lutz); véase Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 13 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.225 D).
84. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 13 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.225 D).

tras que la *ousía* por sí misma es enteramente incomprensible no sólo para los sentidos, sino también para el intelecto, en todas las cosas que son; y que, en consecuencia, a partir de estas cosas, 471 C como tratándose de circunstancias suyas, se entiende que existe, me refiero al lugar, la cantidad, la situación, a las que se añade el tiempo. En el interior de estas cosas, como encerrada dentro de unos límites que la rodean, se conoce que la esencia está recluida de tal manera que ni sus accidentes parezca apenas que están en su subsistencia, ya que son extrínsecos; ni que puedan existir sin ella, ya que es su centro, en torno al cual giran los tiempos y lugares, y se colocan las cantidades y las situaciones.

Cómo algunos accidentes están fuera de la *ousía*, y algunos en ella, y aparecen fuera de ella a través de otros accidentes

Algunas de las categorías, por lo tanto, se predican en torno de la *ousía*, las cuales son consideradas como a manera de *periochaí*, es decir, «circunstancias», ya que se las ve como rodeándola. Pero otras radican en ella misma, y a éstas los griegos las denominan *symbámata*, esto es, «accidentes»: la cualidad, la relación, el hábito, la acción y la pasión. Éstas se entiende que también se dan fuera de ella, en otras categorías, por ejemplo, la cualidad en la cantidad, 471 D como el color en el cuerpo; también, la cualidad en la *ousía*, como en los géneros la invisibilidad y la incomprensibilidad; también la relación fuera de la *ousía*: padre a hijo, hijo a padre. Pero no son por naturaleza, sino por accidente[85], en los cuerpos durante la generación corruptible. Con toda seguridad, el padre no es padre de la naturaleza de hijo, ni hijo es hijo de la naturaleza de padre, ya que padre e hijo son de una única y misma naturaleza. Ninguna naturaleza se engendra a sí misma o es engendrada por sí misma. También en la misma *ousía* se da la relación al remitir el género a la 472 A especie y la especie al género. Por su parte, el hábito se da tanto en como fuera de la *ousía*. Así decimos que alguien va armado o vestido en referencia al cuerpo. Pero el hábito propio de la *ousía* es la misma inmóvil virtualidad de los géneros y las especies, por la cual el género, mientras se divide por las especies, en sí mismo siempre permanece uno e indiviso, y por entero en cada una de las especies, y las especies singulares en él son uno. La misma virtualidad se

85. Eriúgena: *Annotationes in Martianum*, 98, 14-16 (Lutz).

constata en la especie que, mientras se divide por los números, conserva la fuerza inagotable de su indivisible unidad, y todos los números en los que parece dividirse infinitamente, en ella misma son limitados y unidad indivisible. Viendo a los cuerpos actuar y padecer en cuanto se inscriben en la cantidad, nadie duda acerca de la acción y la pasión. Pero también parecen actuar los géneros y las especies de la misma *ousía* al multiplicarse en diversas especies y números. Pero no menos se dice que padecen cuando alguien los unifica al recoger los números en las especies, las especies en los géneros, y los géneros en la *ousía* con la fuerza de la razón ejercitada 472 B
en la disciplina denominada *analytiké*. No ciertamente porque alguien los reúna –que reunidos están por naturaleza, como también divididos– sino porque parece reunirlos por un acto de la razón. Así como al dividirlos se le llama actuar, ahora «padecer».

A: Por más que todas estas cosas parecen oscuras, no escapan a mi espíritu hasta tal punto que nada veo en ello puro y discreto[86]. Pero ya que veo todas las categorías de tal modo concadenadas entre sí que apenas pueden ser discernidas entre sí con certeza, pues, 472 C
por lo que veo, todas están insertas en todas, con urgencia pido que expliques en razón de qué propiedad puede ser caracterizada cada una de ellas.

M: Qué te parece: ¿Se contiene la *ousía* universal y propiamente en los géneros generalísimos, y también en los géneros más generales, y en los mismos géneros y sus especies, y, una vez más, en las especies especialísimas que se denominan átomos, o sea, individuos?

Propiedades de cada categoría

A: No veo en qué otra cosa podría estar presente naturalmente la *ousía* si no es en los géneros y las especies en todos sus grados desde el supremo hasta el último, esto es, desde el generalísimo hasta la especialísima o individuos, o, viceversa, ascendiendo desde los individuos hasta lo más general. En esto, como en sus partes naturales, subsiste universalmente.

M: Sigue, pues, con lo demás. ¿Te parece que la propiedad caracte- 472 D
rística de la cantidad puede ser otra que el número de las partes, o espacios, o medidas, tanto si se trata de partes continuas, como es

86. «*Purum atque discretum*», que Sheldon-Williams traduce «*clearly and distinctly*», sugiriendo el «claro y distinto» cartesiano. Véase nota 122.

el caso para las líneas, los tiempos y demás que se cuentan entre las cantidades continuas, como si son discontinuas, separadas por determinados límites naturales, tal como los números, o aquella multitud de cosas en las que es manifiesto que se da una cantidad discreta?

A: También esto aparece netamente.

473 A M: Pues, y aquello a lo que denominamos cualidad ¿dónde se asentará propiamente si no es en las figuras y superficies, bien de los cuerpos naturales, bien de los geométricos, tanto planos –como triángulos, rectángulos, polígonos y círculos– como también en las superficies de los sólidos –como cubos, conos y esferas–? Pues es de advertir que los cuerpos sólidos, tanto naturales como geométricos, cuando son considerados más internamente por el espacio que ocupan –me refiero a la longitud, latitud y altura– son asignados a la cantidad, pero cuando se considera sus superficies, caen bajo la cualidad. Igualmente en el caso de las cosas incorporales ¿no es también ella la que obtiene el lugar de privilegio, ya que a ella se remiten todas las disciplinas y todas las virtudes, mientras que no hayan alcanzado la inmutable estabilidad de la mente?

473 B A: Puedes pasar a lo que resta, pues lo veo sin obstáculos y afirmo que así ha de ser.

M: Lo que los griegos denominan *prós ti* y nosotros «con referencia a» o relación ¿posee propiamente otro lugar en la naturaleza de las cosas que no sea la proporción de las cosas o de los números, y en aquel girar constante en torno al otro de modo inseparable y recíproco, propio de las cosas que se enfrentan entre sí, de tal manera que se entiende que cuanto se dice de uno no ha de tomarse como procedente de él mismo, sino del otro que se le opone? De esta indestructible amistad e inseparable unión son ejemplo multitud de números vinculados uno a otro: como el doble, el triple, el cuádruple, y otros de la misma suerte hasta el infinito; y también fracciones como el número que contiene a otro una vez y media, una vez y un tercio, una vez y un cuarto, etc.[87], en los cuales los enteros no sólo presentan varias proporciones cuando se les com-
473 C para entre sí, sino que también las partes de cada uno de los números unidas entre sí se vinculan inseparablemente por la razón de proporción, y no acontece esto sólo en los mismos términos de los números, sino que también los encuentras en la proporción de las proporciones, que los aritméticos llaman proporcionalidades[88].

87. Eriúgena: *Annotaciones in Martianum*, 18, 15-30 (Lutz).
88. Boecio: *De Arithmetica*, II, 40.

A: Ciertamente no lo ignoro; son cosas conocidísimas para los que han estudiado artes.
M: ¿Y qué decir de la situación? ¿Acaso no tiene su propio lugar en la ordenación natural o artificial de las cosas corporales y en la disposición de las espirituales? ¿No es la situación lo que estoy considerando cuando digo «primero», «segundo», «tercero», «después», tanto si se trata de totalidades como de partes, de géneros o de especies? Y si dijese «a la derecha», «a la izquierda», «arriba», «abajo», 473 D
«delante», «detrás» ¿qué otra cosa puedo indicar que no sea una posición cualquiera, sea en general de todo el mundo, sea de una parte? Quien dice de algún cuerpo que «yace», «está sentado» o «está de pie» no insinúa otra cosa sino que reposa tendido, o que se yergue hacia lo alto, o que se mantiene en una situación intermedia entre tendido y enhiesto. Y si alguien dijere tales cosas del espíritu no 474 A
parece que pudiera entender otra cosa sino que todavía yace en las pasiones de los pecados, o que de algún modo intenta abandonarlas, o que ya se eleva perfectamente en la virtud.
A: Todo esto no parece muy difícil entenderlo. Adelante con lo que queda.
M: Creo que todavía falta tratar del hábito, que clarísimamente radica en la posesión cierta de virtudes y vicios. Toda disciplina, esto es, todo movimiento racional o irracional del espíritu que alcanza un estado de fijeza tal que ya no puede ser separado de él en ninguna ocasión, sino que de tal modo se adhiere que forma con él una única y misma cosa, se denomina verdadera y propiamente ánimo. Fácilmente se advierte que en los cuerpos, en los que nada parece estable, o nunca o apenas puede darse propiamente un há- 474 B
bito. Pues sólo abusivamente se denomina hábito a lo que no permanece siempre, aunque parezca estar presente durante un cierto tiempo.
A: Adelante con todo lo demás, ya que nadie niega que esto es verosímil.

Propiedad característica del lugar

M: Sigue ahora el lugar, que, como dijimos hace poco, se constituye en las definiciones de las cosas que pueden ser definidas[89]. El lugar,

89. Véase Casiodoro: *Institutiones*, 2; Rábano Mauro: *De Universo*, XV, 1 (*Patrologia Latina Migne*, 111, 413 D); Alcuino: *De dialectica (Patrología Latina Migne*, 101, 947-50).

ciertamente, no es otra cosa que el ámbito en el cual se recluye una determinada cosa dentro de límites fijos.

Hay muchas especies de lugares. Hay tantos lugares como cosas que pueden ser circunscritas, tanto corporales como incorporales.

Definición de cuerpo y de espíritu

Por ejemplo, cuerpo es una composición de las cualidades de los cuatro elementos, englobados bajo una especie de alguna manera. Por esta definición quedan encerrados bajo cierta descripción gene-
474 C ral todos los cuerpos que consisten en materia y forma.

Igualmente, el espíritu es una naturaleza incorporal que, de por sí, carece de forma y de materia. En efecto, todo espíritu, tanto si es racional como si es intelectual, de por sí mismo es informe; pero si se vuelve totalmente hacia su Causa, esto es, hacia la Palabra por la que fueron hechas todas las cosas, entonces recibe una forma, pues la forma de todos los espíritus racionales e intelectuales es la Palabra de Dios. Pero si se trata de un espíritu irracional, igualmente informe por sí mismo, toma formas, con todo, a través de las fantasías de las cosas sensibles; es, por consiguiente, forma de todos los espíritus irracionales la fantasía de las cosas corporales, fijada en su memoria a través de los sentidos corporales.

Igualmente, en las artes liberales se hallan muchos lugares; no
474 D existe disciplina alguna que carezca de lugares. Tales son los lugares dialécticos por el género, por la especie, por el nombre, a partir de los antecedentes, a partir de los consiguientes, por los contrarios, y demás de este estilo. De ellos sería largo hablar ahora, pues tan amplio campo tienen los lugares dialécticos que, dondequiera que el espíritu dialéctico halle en la naturaleza de las cosas un argumento con que establecer firmemente una cosa dudosa, delimitará
475 A el lugar de existencia del argumento o la sede del argumento.

En las demás disciplinas advertirás similarmente que son circunscritas por sus lugares, esto es, por sus definiciones propias. Ejemplo de ello son[90]:

---

90. Limitar a siete las *«Artes liberales»* procede de la teoría clásica latina sobre la educación. El nombre de *«Artes liberales»* deriva de Cicerón: *De oratore*, I, 8-12, y la división septenaria se impone en la época carolingia a traves de Marciano Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*). Su división en el *trivium* y el *quadrivium* empieza a popularizarse en tiempos del Eriúgena. Las definiciones que da Escoto de las Artes proceden de Casiodoro: *Institutiones II* (conocido como libro autónomo bajo el nombre de *De artibus ac disciplinis liberalium artium*) y las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla. Véase, *infra*, 521 B.

Gramática es la disciplina que custodia y modera las voces articuladas.
Retórica es la disciplina que examina plena y bellamente los temas contingentes que hacen referencia a la persona, la materia, la ocasión, la cualidad, el lugar, el tiempo y la oportunidad. Y más brevemente puede definirse: Retórica es la disciplina aguda y abundante acerca de los temas contingentes según sus siete circunstancias.
Dialéctica es la disciplina que investiga con exactitud los conceptos racionales comunes del espíritu.
Aritmética es la disciplina razonada y pura de los números que caen bajo la contemplación del espíritu.
Geometría es la disciplina que considera, con observación aguda de la mente, los espacios y las superficies de las figuras planas y de los sólidos. 475 B
Música es la disciplina que a la luz de la razón estudia la armonía de todas las cosas que están en un movimiento regido por las proporciones naturales.
Astrología es la disciplina que investiga los espacios, movimientos y retornos en tiempos prefijados, de los cuerpos celestes.

Tales son los lugares generales de las artes liberales, tales los límites en los que quedan recluidos; en su interior existen muchos otros.

A: Por estos argumentos quedo constreñido a reconocer que no se da el lugar si no es en el espíritu, pues si toda definición se ubica en una disciplina y toda disciplina en el espíritu, necesariamente todo lugar, por ser definición, estará en el espíritu y no en otro lugar.

M: Tu observación es correcta.

A: Entonces ¿qué se ha de decir de quienes aseguran que las moradas de los hombres y de los animales restantes son lugares? Y, si- 475 C
milarmente, consideran lugares el aire común e, incluso, la tierra para todos cuantos habitan en ellos; el agua, a la que llaman lugar de los peces, y consideran lugar el éter para los planetas y la esfera celeste para los astros.

Cuestiones acerca del lugar

M: No otra cosa puede hacerse sino persuadirlos, si son capaces de recibir información y desean ser enseñados, o abandonarlos enteramente si se muestran irreductibles. Una recta razón ríe de quienes afirman tales cosas. Pues, si una cosa es el cuerpo y otra el lugar, se sigue que el lugar no es cuerpo. Mas el aire es la parte cuarta del mundo corporal y visible, y no es, por tanto, un lugar.

Consta, efectivamente, que este mundo visible está compuesto por cuatro elementos que son como cuatro partes generales, y apa-
475 D rece casi como un cuerpo constituido por sus partes. De éstas, a saber, las partes católicas, reunidas formando un todo por una admirable e inefable mezcla, se componen los cuerpos propios y espe-
476 A cialísimos de todos los animales, árboles y hierbas. Y a ellas retornan nuevamente en el momento de su disolución.

Por otra parte, todo este mundo que aparece a los sentidos gira en constante movimiento en torno a su eje, a la Tierra. Alrededor de ella, como de un cierto centro, circulan en incesante rotación los otros tres elementos, a saber, agua, aire y fuego. Así, en un movimiento invisible sin intervalo alguno, los cuatro cuerpos universales, me refiero a los cuatro elementos, ensamblados entre sí para formar un todo, constituyen el cuerpo propio de cada una de las cosas, y a su disolución retornan nuevamente de lo singular a lo universal, al tiempo que permanece siempre inmutablemente, como una especie de centro de cada una de las cosas singulares, la esencia que no puede ni moverse, ni aumentar, ni disminuir. Los
476 B accidentes, en efecto, están en movimiento, no la esencia, ni propiamente los mismos accidentes están en movimiento por incremento o disminución, sino que quien padece tales mutabilidades es su participación por parte de la esencia. No otra cosa admite una recta razón. Si ciertamente toda naturaleza, sea de las esencias, sea de sus accidentes, es inmutable; en cambio, la participación de las esencias por parte de los accidentes, o de los accidentes por parte de las esencias, siempre está en movimiento. En efecto, la participación puede tener un comienzo, un aumento y una disminución mientras este mundo no alcance al fin su estabilidad en todas las cosas, tras lo cual no sufrirán movimiento alguno ni las esencias, ni los accidentes, ni su recíproca participación. Pues todo será uno y lo mismo inmutablemente cuando todas las cosas retornen a sus razones inmutables,
476 C tema del que creo será necesario hablar en otro lugar[91].

La razón del mundo visible

Hay una cosa que exige algo más que una pequeña consideración: la razón por la cual tan sólo el centro del mundo, la Tierra, siempre permanece, mientras a su alrededor evolucionan los restantes elementos con un movimiento eterno. Acerca de esta cues-

91. En el *libro* V del *Periphyseon*.

tión conocemos el parecer tanto de filósofos seculares como de Padres católicos.

Ciertamente el mayor entre los que especularon acerca del mundo, Platón, en su *Timeo*[92] asegura con gran caudal de argumentos que este mundo visible está compuesto de cuerpo y alma, como si fuera un gran ser viviente. El cuerpo de este animal está formado, sin duda, por los cuatro conocidísimos y generales elementos y los diversos cuerpos compuestos con ellos. Pero el alma del mismo es la vida en general, la que anima y mueve todo cuanto está en movimiento o en reposo. Tal como dice el Poeta:

> «Desde un principio al Cielo y a la Tierra, y a los limpios espacios,
> y al brillante globo de la Luna, y a la estrella de Titán 476 D
> nutre desde lo íntimo el Espíritu»[93].

Esta misma alma –como él dice– a la vez mueve eternamente su cuerpo, esto es, el mundo todo, vivificándolo, rigiéndolo y movién- 477 A
dolo de varias maneras a través de las conjunciones y separaciones de los varios cuerpos singulares, y, simultáneamente, permanece en su natural e inmutable reposo. Siempre se mueve y está en reposo. Y por esta razón también su cuerpo –esto es, la totalidad de las cosas visibles– en parte reposa en eterna estabilidad, como es el caso de la tierra; en parte se mueve con velocidad eterna, como los espacios etéreos; en parte ni reposa ni se mueve velozmente, como el agua; en parte velozmente pero no a la máxima velocidad, como es el caso del aire[94]. Estimo que la explicación del supremo filósofo en modo alguno debe ser despreciada, pues parece aguda y natural.

Pero ya que de la misma cuestión trata sutilísimamente el gran obispo Gregorio de Nisa en su sermón *Acerca de la imagen*[95], me parece que mejor debe aceptarse su opinión. 477 B

Afirma que el Fundador del Universo constituyó este mundo visible entre dos extremos opuestos entre sí, entre la gravedad y la ligereza, que se oponen entre sí enteramente. Y, porque la tierra ha sido constituida en la gravedad, siempre permanece inmóvil –pues

---

92. *Timeo*, pero sin una cita determinada: no consta cuál pudo ser la fuente del Eriúgena por lo que refiere al *Timeo;* no parece citar según la traducción de Calcidio. La idea aludida puede hallarse en *Timeo*, 30 B, 37 D, 39 E.

93. Virgilio: *Eneida*, VI, 724-6.

94. Platón: *Timeo*, 55 E - 56 A; Calcidio: *In Timeo*, XXI-XXII.

95. Gregorio de Nisa: *De hominis opificio*, I (*Patrología Griega Migne*, 54, 128 ss.). Véase Cicerón: *De natura Deorum*, II, 45, 115-16: ¿Posidonio, *Perí theón*?

la gravedad en modo alguno puede moverse– y está establecida en
el centro del mundo, y es a la vez el límite extremo y el centro. Por
el contrario, los espacios etéreos siempre giran en torno al centro
con velocidad inefable porque han sido constituidos en una na-
turaleza leve y ésta ignora el reposo, y vienen a ocupar el límite
más extremo del mundo visible. Pero entre ellos han quedado
constituidos dos elementos, el agua y el aire. Con proporcionado
timón se mueven constantemente entre la gravedad y la ligereza,
de tal manera que siguen con preferencia aquel de los límites extre-
477 C mos que es más próximo a cada uno, y no al que les queda más re-
moto[96]. Así el agua se mueve más lentamente que el aire, pues se
adhiere a la gravedad de la tierra; pero el aire se mueve con mayor
velocidad que el agua, pues está vinculado a la ligereza etérea. Pero
pese a que parezca que las partes extremas del mundo se oponen
entre sí[97] a causa de sus diferentes cualidades, con todo la disen-
sión entre ellas no es total. Pues si los espacios etéreos evolucionan
siempre con aceleradísima velocidad, con todo el coro de los astros
conserva su inmutable sede, de modo que, mientras giran con el
éter, conservan también su lugar natural a semejanza de la estabili-
dad de la tierra. Por el contrario, mientras la Tierra conserva eter-
namente su puesto, las cosas que de ella nacen, a semejanza de la li-
gereza etérea, siempre están en movimiento, naciendo por genera-
ción, creciendo en el número de lugares y tiempos, y finalmente
477 D decreciendo y alcanzando la separación de la forma y la materia.

A: Para mí que una cuestión accidental te ha hecho seguir un ca-
mino algo alejado de la principal. Mientras que nuestro propósito
era investigar acerca del lugar, tú, abandonado el lugar, has pasado
a un tratado sobre el mundo; y todavía ignoro hacia dónde apuntan
478 A estas cosas.

M: A parte alguna que no sea separar con diligente raciocinio la
naturaleza de los cuerpos de la naturaleza de los lugares. Su confu-
sión es la máxima o la única causa del error de muchos, si no de
todos cuantos estiman que este mundo y sus partes, tanto universa-
les como especiales, son lugares. Si con recta razón distinguieran
los géneros de todas las cosas agudamente y sin ningún error, de
ninguna manera incluirían el cuerpo y el lugar en un único y mis-
mo género. Nadie que considere y diferencie rectamente las natu-
ralezas de las cosas, mezcla lugares y cuerpos en un único género,
sino que los separa con una razonable distinción.

96. Gregorio de Nisa: *o. c.* 129 A-D.
97. Calcidio: *In Timeo*, XX.

Relación entre cuerpo y lugar

Los cuerpos se incluyen en la categoría de la cantidad, y la categoría de la cantidad por naturaleza está muy distante de la categoría de lugar; por lo tanto, el cuerpo no es un lugar, ya que la localización no es la cantidad. 478 B

Si ciertamente, como ya dijimos, la cantidad no es otra cosa que la dimensión, precisa de las partes que se distinguen o bien sólo por la razón, o bien por diferencias naturales, y la racional progresión hasta determinados límites de aquellas cosas que se extienden por los espacios naturales –me refiero a la longitud, latitud y altitud–. Pero el lugar no es otra cosa que el entorno y el acabamiento de las cosas que tienen un límite claro. Si, en consecuencia, este mundo visible es un cuerpo, se seguirá necesariamente que sus partes también sean cuerpos, y que, si son cuerpos, queden incluidos en el género de la cantidad y no del lugar: es así que son cuerpos, por lo tanto no son lugares.

¿Te das cuenta de qué manera, por las razones alegadas, se demuestra que este mundo con sus partes no es un lugar sino que se contiene en un lugar, esto es, en el ámbito limitado de su definición? Una cosa es aquello que contiene y otra aquello que es contenido. Los cuerpos están encerrados en sus lugares: una cosa será, 478 C
por tanto, el cuerpo y otra el lugar, tal como una cosa es la cantidad de las partes y otra su definición. En consecuencia, los cuatro conocidísimos elementos no son lugares, sino circunscritos a un lugar, ya que son las partes principales por medio de las cuales se realiza la totalidad del mundo visible.

El mundo no es un lugar

A: Parece ser muy verosímil cuanto has dicho acerca de la diferencia entre lugares y cuerpos, pero desearía que lo repitieras más detalladamente, pues no alcanzo a comprender por qué este mundo no sea un lugar, cuando en él se localizan muchas cosas.

M: Supongo que no se te oculta que ninguna de las categorías mencionadas –que Aristóteles afirmó ser diez– cuando se la considera en sí misma –esto es, en su naturaleza– a la luz de la razón, cae bajo la percepción de los sentidos corporales. 478 D

La *ousía* es incorporal y no cae bajo la percepción de sentido alguno, mientras que las restantes nueve categorías están en torno a ella o en ella. Y si ella es incorpórea, ¿puede parecerte que todo cuanto se adhiere a ella, o subsiste en ella, o no puede existir sin

ella, será otra cosa sino incorporal? Por lo tanto, todas las catego-
479 A rías, miradas en sí mismas, son incorporales. De ellas, con todo, al-
gunas producen la materia visible por una admirable unión entre
sí, como dice Gregorio: otras, por lo contrario, en nada aparecen y
persisten siempre incorporales. Así la *ousía*, la relación, el lugar, el
tiempo, la acción y la pasión no son alcanzados por ningún sentido
corpóreo; pero la cantidad, la cualidad, el lugar y el hábito, son
normalmente percibidos por el sentido corporal cuando se unen
entre sí y dan lugar a la materia, como ya dijimos.

Por consiguiente, si el lugar ha de enumerarse entre aquellas
cosas que en modo alguno caen bajo el dominio de los sentidos, y
por lo contrario los cuerpos, si no son percibidos por los sentidos,
no son cuerpos ¿no queda claro que el lugar no es un cuerpo? Me
refiero a los cuerpos que se producen por la unión de los cuatro
elementos del mundo; pues, si bien de por sí los cuatro elementos
479 B del mundo son cuerpos distintos, con todo superan a todo senti-
do mortal por su inefable sutileza y pureza natural. En conse-
cuencia, una cosa es el lugar y otra el cuerpo. ¿O a ti te parece otra
cosa?

Los cuerpos corruptibles se producen por una conjunción de accidentes

A: De ningún modo, y la conclusión de nuestro postrer raciocinio jamás permitirá conceder que lugar y cuerpo pertenezcan al mismo género. Pero me asombra mucho lo que veo que has intercalado sin darle importancia: que la materia visible unida a la forma –ya que cuanto aparece, por la forma aparece– no es otra cosa que la conjunción de algunos accidentes.

M: No te asombre. Como ya te dije, el gran Gregorio de Nisa en el
sermón sobre *La imagen*[98] persuade que es así con razonamientos
bien ciertos. Asegura que la materia no es sino cierta composición
de accidentes que procede desde las causas invisibles hasta la mate-
479 C ria visible. Y no sin causa, ya que si en una materia corporal y so-
luble se entrañara una cierta esencia simple, inmutable y en modo
alguno perecedera, no podrían ser separadas de ninguna manera
ni por alguna razón, ni con ninguna acción; pero, ya que son se-
paradas, la consecuencia es que nada subyace aquí que sea inso-
luble.

98. *De hominis opificio*, XXIV (*Patrología Griega Migne*, 44, 212 D).

Las substancias y los accidentes de por sí permanecen inmutables

En efecto, los géneros, las especies y los *átoma* a causa de aquello siempre son y permanecen: en ellos hay algún uno indivisible, que no puede ser separado ni destruido. Y también los mismos accidentes por la misma causa permanecen inmutables en su naturaleza, ya que en todos ellos subyace cierto uno indivisible, en el que todos ellos subsisten naturalmente como uno.

A: Nada más verdadero a mi parecer, y espero, por tanto, que prosigas hasta el final la presente investigación.

Por qué el mundo no es un lugar

M: ¿Qué puede quedar pendiente sino decir, por ejemplo, que no se trata de otra cosa sino que están unos cuerpos en unos cuerpos, al ver nuestros cuerpos establecidos en esta Tierra y rodeados por este 479 D
aire? Y por la misma razón los peces en los ríos, los planetas en el éter, los astros en el firmamento, son cuerpos en unos cuerpos: los menores en los mayores, los más groseros en los más sutiles, los ligeros en los más ligeros, los puros en los más puros. La recta razón 480 A
enseña que todas las cosas, sensibles e inteligibles, quedan encerradas en su lugar propio, esto es, en las definiciones naturales.

A: Tampoco puedo oponerme a esta conclusión, ya que me parece verdadera. Pero me admira mucho que en el uso común de la vida humana acontezca que todos estos cuerpos, tanto celestes como aéreos, como acuáticos o terrenos, se diga que son lugares de unos cuerpos menores, que están en su interior, del mismo modo que se estima que la *ousía* no es otra cosa que este cuerpo visible y tangible[99]. Te suplico, por lo tanto, que no te resulte tedioso dilucidar esta dificultad.

M: Entonces ¿qué? ¿Tal vez no acordamos, hace poco, que todo aquello que puede ser conocido por los sentidos corporales, por la razón, o por el intelecto con todo derecho puede ser afirmado de Dios, creador de todo, mientras que una contemplación pura de la 480 B
verdad no acepta que Él sea alguna de las cosas que se dicen de Él?

A: La razón enseña como más claro que la luz que exactamente esto es incontrovertible.

M: Por lo tanto, si de Dios se afirman rectamente cuantas cosas son, aunque no propiamente, sino de una manera traslaticia fun-

99. Véase *infra*, 489 B.

dada en que existen gracias a Él, ¿por qué ha de admirar que pueda denominarse lugares al conjunto de las cosas que están en su lugar, ya que aparecen rodeadas por las cosas que son mayores? En realidad, ninguno de ellos es lugar propiamente, sino que es contenido desde dentro por el lugar de su propia naturaleza, y vemos, por lo tanto, que es por *metonymia* —esto es, por transferencia de nombre— por lo que por medio de aquello que contiene se remite a lo que se contiene en ellas, pese a que no las contienen de tal modo que sin ellas no pudieran subsistir dentro de sus límites naturales. En efecto, una costumbre común a los mortales suele llamar «casa» a la
480 C mujer o a la familia pese a ser muy diferentes por naturaleza. La casa no da su ser substancial a la esposa, o a la familia, sino el lugar de la naturaleza, pero ya que lo poseen en ella, por ella suelen ser designados; y de modo similar las cosas que contienen por su contenido. Por ejemplo: el aire contiene a la luz, por lo tanto el aire se dice que está iluminado por la luz[100]; al ojo se le llama vista o visión cuando por su estricta naturaleza no es ni vista ni visión.

Definición de vista y de visión

¿Quién puede ignorar que el ojo es una parte corporal y húmeda de la cabeza, por la que la vista lanza fuera del cerebro algo parecido a unos rayos a través de la *méninx*[101], o membranita? La *méninx*, en efecto, recibe la naturaleza de luz del corazón, sede del fuego[102]. Pues la vista es la emisión al exterior a manera de rayos de la natura-
480 D leza lumínica radicada en el sentido de la vista de quien la posee, la cual, al difundirse sobre los colores y las formas de los cuerpos sensibles exteriores con admirable celeridad, se conforma a las formas visibles coloreadas[103]. Pues la visión es cierta imagen de formas y colores corporales constituida en los rayos de los ojos que, sin demora
481 A alguna, es recibida en el sentido y fijada en la memoria del sintiente.

La misma explicación puede darse para el sentido del oído. También aquella pequeña parte de la cabeza que propiamente se llama orejas toma nombre del oído, ya que es instrumento de la audición. Y existen otros mil ejemplos semejantes.

A: Lo veo con toda facilidad.

---

100. Véase *supra*, 450 A.

101. Término médico procedente de Galeno (*Peri chreias morion*, 8, 9). Eriúgena: *Annotationes in Martianum*, 3, 29; 105, 24 (Lutz).

102. Véase *infra*, 498 A.

103. Véase 731 A, 854 A.

Las partes del mundo no son propiamente lugares

M: ¿Ves, por tanto, a causa de qué costumbre y necesidad de significar las cosas, carente de una verdadera distinción de las cosas, la humanidad dio en tales denominaciones abusivas como llamar lugar de los animales que andan a la parte más profunda y media del mundo visible, me refiero a la tierra? Similarmente a la parte que le está unida e inseparable por compartir la cualidad de frigidez, a saber, al agua, la señala como lugar de cuanto nada. Finalmente, estima que es el lugar del género de los plumíferos la tercera parte del mundo según el orden natural. Del mismo modo a los amplísimos espacios del éter acostumbra denominarlos lugar de los cuer- 481 B
pos celestes que en ellos evolucionan circularmente. Si se consulta la verdadera razón de la distinción de naturalezas, a todas ellas se las ve como partes del mundo circunscritas a sus lugares y no como lugares.

Con todo, para que conozcas con mayor precisión cómo las partes del mundo de que hemos hablado, y las partes de sus partes hasta las más diminutas que puedan alcanzarse, no son lugares, sino circunscritas en los lugares, habrá de considerarse con algo más de atención, si te place, la naturaleza del mismo «lugar».

A: Me place ciertamente e insisto con ardor para poder oírlo.

Lugar y tiempo son inseparables

M: Pues acepta a manera de exordio este razonamiento que tomé de unos santos Padres, a saber, de Gregorio el Teólogo y del egregio expositor de sus sermones, Máximo[104]. 481 C

Todo cuanto es –excepto Dios, quien propiamente subsiste aislado más allá del mismo ser– se entiende que está en un lugar. Conjuntamente con él –a saber, el lugar– es comprendido siempre y enteramente el tiempo, ya que no es posible entender el lugar una vez separado del tiempo, tanto como tampoco puede ser definido el tiempo sin implicar a la vez el lugar. Hay que situarlos, en efecto, entre aquellas cosas que existen simultáneamente y siempre, de una manera inseparable. Y sin ellos ninguna esencia de las que reciben el ser por la generación, podría en modo alguno existir o ser conocida.

---

104. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 6, 38 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.180 B, 8-13).

Así pues, la esencia de todo cuanto existe es local y temporal; y en consecuencia no puede ser conocida de ningún modo si no es en un lugar y un tiempo, bajo «lugar» y «tiempo». Pues la totalidad de todas las cosas no existe bajo sí misma y en sí misma. Establecer
481 D esto es irracional e imposible[105], a saber, que la misma totalidad esté sobre su misma totalidad, cuando –de hecho– está circunscrita por aquel poder en el que culmina la causalidad situado más allá de todas las cosas y que las circunscribe todas bajo sí y en sí mismo.

Definiciones de lugar

Tal lugar del universo, por tanto, es exterior a los límites, tal como algunos definen «lugar» al decir: Lugar es el ámbito más allá del universo, o la posición fuera del universo, o el límite comprensivo en el que se comprende lo comprendido.

482 A La universalidad de las cosas también se halla bajo el «tiempo», porque todo cuanto tiene ser, después de Dios, no tiene simplemente ser, sino de un modo determinado y por ello no carece de un principio. En efecto, todo cuanto recibe razón de algún modo, de la esencia, aunque es, no era. Y así, ser de algún modo, es ser localmente; y empezar a ser de algún modo, es ser temporalmente; y en consecuencia todo cuanto es –excepto Dios–, ya que subsiste de determinado modo, y por generación empezó a subsistir, necesariamente se encierra en lugar y tiempo. De donde, cuando decimos «Dios es», no afirmamos que sea de un modo determinado, sino que «es» y «era» en Él lo decimos simplemente, sin límite y absoluto. Lo divino es incomprensible para toda razón e intelecto; cuando de Él afirmamos el ser, no decimos qué es Él. De Él procede
482 B de el ser, pero Él no es. De tal modo supera el ser que es superser y totalmente superior a cuanto se dice o entiende.

Así pues, si las cosas que son tienen el ser de determinada manera, pero no totalmente, ¿cómo podrán no mostrarse existiendo en un lugar, por la posición y el límite de las razones en donde están por naturaleza, y existiendo bajo el dominio del tiempo, por su comienzo[106]? ¿Acaso aún no ves cómo el tiempo y el lugar aparecen a la inteligencia antes que todas las cosas que son? El número de los lugares y de los tiempos –como dice san Agustín en el sexto libro

---

105. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 6, 38.

106. «De donde, cuando decimos... por su comienzo?»: Máximo el Confesor: *I Ambigua*, VI, 38.

sobre *La Música*[107]– precede a todas las cosas que están en él. Ciertamente el modo, es decir, la medida de todas las cosas que son creadas, para la razón antecede naturalmente a su creación: a tal modo y medida se denomina lugar de cada cosa y lo es. Similar- 482 C
mente, el principio de nacimiento y el comienzo aparecen ante la razón como precediendo a todo cuanto nace y comienza: todo lo que no era y es, empezó a ser por un principio en el tiempo. Sólo Dios es infinito, todo lo demás está limitado por el «donde» y «cuando», esto es, el lugar y el tiempo.

No se trata de que el lugar y el tiempo no se cuenten entre las cosas creadas por Dios, sino que preceden a todas las cosas del universo no en el curso del tiempo, sino sólo en el concepto de creación. Pues es necesario que aquello que contiene sea comprendido antes que lo contenido. Así la causa precede al efecto, el fuego al incendio, la voz a la palabra, y otras cosas semejantes. Y por esto creemos que no se prometió otra felicidad a los que fueren dignos de ella, ni otro fin del mundo, salvo la de ascender más allá de los lugares y tiempos todos aquellos que habrán de recibir la gloria de 482 D
la *théosis*, es decir, de la deificación. Pues quienes quedan coartados por el lugar y el tiempo son finitos, pero la eterna beatitud es infinita: quienes participen de la beatitud eterna e infinita no quedarán, pues, circunscritos ni al lugar ni al tiempo.

Acerca de Melquisedec

Creo que debe ser entendido de cuantos habrán de participar de la beatitud eterna, lo que se escribió sólo de Melquisedec: que careció de padre y madre y que ningún principio tuvieron sus días por generación en la esencia, ni final de sus tiempos[108]. Ciertamente 483 A
carecerán de todo límite local y temporal todos los que retornen a sus razones eternas, que no tienen inicio de tiempo por generación en el lugar y el tiempo, ni final por resolución, ni están circunscritos por ninguna posición local; de esta manera radicarán sólo en ellas y en ninguna otra cosa. Y se adherirán a la Causa de todas las cosas, que carece de toda circunscripción por ser infinita, como infinitos en el infinito y, por lo tanto, sólo Dios aparecerá en ellos cuando trasciendan los límites de su naturaleza. No ciertamente porque perezca en ellos su naturaleza, sino porque en ellos sólo

107. *De musica*, VI, 58.
108. *Hebreos*, 7, 3.

aparecerá lo único que verdaderamente es, que en esto consiste trascender la naturaleza: en no aparecer la naturaleza, tal como acontece con el aire, según dijimos reiteradamente, que, lleno de
483 B luz, no es visible porque sólo la luz reina.

Por lo tanto, cuanto se refiere al lugar en general y al tiempo en general de la creatura universal, necesariamente se entenderá también de los lugares y tiempos especiales y propios de sus partes, desde la más alta a la inferior. Según la inteligencia, el lugar general y el tiempo en general preceden a todo lo que está en ellos: precede por lo tanto el conocimiento de los lugares y tiempos especiales y propios de aquellas cosas que en ellos se entiende especial y
483 C propiamente.

Conclusión sobre lugar y tiempo

Y con ello se llega a la conclusión de que el lugar no es otra cosa que la natural definición, modo y posición de cada una de las creaturas, sea general, sea especial. Del mismo modo, el tiempo no es sino el comienzo del movimiento de las cosas por la generación desde el no ser al ser[109], y las medidas determinadas del movimiento de las cosas mutables hasta alcanzar la estabilidad del fin en el que todas reposarán inmutablemente.

A: Va quedando clara, pienso, la intención de este razonamiento. En cuanto me es dado entenderlo, no tiende a otra cosa sino a convencer de que el lugar no es sino la natural definición de cada una de las cosas dentro de cuyos límites se contiene totalmente y más allá de ellos en modo alguno se extiende. Y por esto se da a entender que, si alguien habla de lugar, de límite, de fin, de definición o de circunscripción, se refiere a una única y misma cosa, a saber, al ámbito de una naturaleza finita.

Cuál es la verdadera definición

Pese a que a algunos les parece que existen muchas clases de definiciones, única y verdaderamente puede llamarse definición a la que los griegos acostumbran denominar *ousiódes*, y «esencial» los
483 D nuestros. Todas las demás, ciertamente, son enumeraciones de las partes inteligibles de la *ousía*, o ciertas argumentaciones extrínsecas

109. Véase 510 D ss.

a través de lo accidental, o alguna cualquiera de las clases de opinión. Tan sólo la *ousiódes* recibe a los efectos de la definición aquello que cumple y lleva a plenitud la perfección de la naturaleza que define. Como dice Agustín, una definición no contiene nada más 484 A
ni nada menos que aquello que ha de ser definido[110]; de otra forma sería enteramente viciosa.

M: Has entendido perfectamente; que no otra cosa, sino lo que tú dijiste, pretendía mostrar el razonamiento anterior.

A: Con todo, me admira y no veo diáfanamente cómo se puede decir que la definición de alguna esencia no está en ella misma, sino fuera de ella, esto es, que no pueda afirmarse que es la totalidad ni la parte de ella misma.

M: Permanece atento y también verás esto con claridad.

A: Cuanto lo admitan mis luces.

Si las definiciones se sitúan entre lo visible o lo invisible

M: Todas las cosas quedan incluidas en dos géneros. Todo lo que se dice que es, o bien es visible y se percibe o puede percibirse a través de los sentidos corporales; o bien es invisible y se considera o puede considerarse por la mirada de la inteligencia, unas veces por sí mismo, otras a través de algo vinculado a ello. Te ruego me digas ¿en cuál de los géneros enunciados juzgas que ha de incluirse a las definiciones? 484 B

A: Esto es ridículo. Pues ¿quién, que tenga verdadero conocimiento de las cosas, colocará entre lo que es perceptible por los sentidos corporales el lugar, el límite, la definición o alguna de las especies de circunscripción que envuelve a una cualquiera de las substancias, cuando ve que los límites de la línea o del triángulo, o de alguna figura plana o sólida, son incorpóreos?

Ciertamente, el punto por el que una línea empieza y acaba no es ni la línea ni parte de ella, sino el límite de la línea; y por esto su lugar no es percibido por los sentidos, sino pensado sólo por la razón; el punto sensible es una parte de la línea, pero no es ni su principio ni su final. Similarmente, si se consulta a la razón la línea resulta ser incorpórea, y es principio de la superficie. La superficie también es incorpórea y es el fin de la línea, pero el principio de la solidez. Y la solidez, que también es incorpórea, es el fin de la per- 484 C
fección del todo. Cuanto en estas cosas —esto es, el punto, la línea,

110. Agustín de Hipona: *De quantitate animae*, XXV, 47.

la superficie, la solidez visible– afecta a los sentidos corporales, de hecho son figuras incorporales de las cosas, y no la verdadera substancia misma de las cosas, que es incorpórea.

De una manera semejante, sólo por el intelecto se perciben los límites de la naturaleza en el caso de los cuerpos naturales, tanto si son sensibles por la mezcla de elementos que los constituyen, como si por su sutileza escapan a la mirada de los mortales. Ciertamente, la forma que contiene toda la materia de los cuerpos es incorpórea. Y si se examina cuidadosamente, también la misma materia está constituida por las cualidades incorporales.

M: Por lo tanto, crees que las definiciones a las que denominamos lugares de las cosas circunscritas han de incluirse en el género de
484 D las cosas invisibles.

A: Así lo juzgo y nada me parece más cierto.

Las especies de lo invisible

M: Rectamente has juzgado. Pero ya que a su vez el género de lo invisible puede ser dividido en varias especies, puesto que de los géneros invisibles algunos son entendidos y entienden, algunos son entendidos pero no entienden, y algunos ni son entendidos ni entienden, ¿en cuál de estas especies estimas que hay que incluir a las
485 A definiciones?

A: Ciertamente en la que entiende y es entendida: sin duda la acción de definir es acción de una naturaleza racional e inteligente.

M: No parece que pueda ser de otra manera, pues ninguna naturaleza que no pueda entender que ella misma existe, podrá definir a otra igual o inferior a ella. Pues ¿cómo podrá conocer lo que le es superior sin ser capaz de superar su propio conocimiento?

A: En consecuencia, la capacidad de definición tan sólo es propia de la naturaleza intelectual que se da en el hombre y el ángel. Pero si el ángel o el hombre a sí mismos, o el hombre al ángel, o el ángel al hombre, pueden definirlos, no es pequeña cuestión y me gustaría saber qué piensas de ella.

M: Para mí que no pueden definirse ni a sí mismos ni entre ellos
485 B unos a otros, pues si el hombre se define a sí mismo o al ángel, entonces es superior a sí mismo y al ángel. En efecto, lo que define es mayor que lo definido. La misma razón sirve para el ángel. Así pues, creo que sólo puede definirlos quien los creó a su imagen.

A: De este argumento me parece que se desprende que el espíritu racional no puede definir otras naturalezas que aquellas que son inferiores a él, sean visibles o invisibles.

M: No se apartaría de la verdad quien tal cosa dijere. Y en consecuencia, donde se hallen las definiciones de lo definido, allí también estará el lugar de lo que es circunscrito, ya que por los razonamientos anteriores se ha establecido que el lugar es la definición, y la definición el lugar.
A: Acordado queda.

Los lugares, esto es, las definiciones de los cuerpos, están en el alma racional

M: De aquí que las definiciones de los cuerpos y de las cosas carentes de razón no pueden estar en parte alguna que no sea el alma racional. Y, en consecuencia, también en ella estará el lugar de to- 485 C
das aquellas cosas que están localmente delimitadas. Y si el alma racional es incorpórea –cosa de la que no duda ningún sabio– es manifiesto que cuanto en ella se entienda será incorpóreo. Y si el lugar se entiende en el alma, tal como antes vimos, entonces es incorporal.
A: También esto lo veo concluido con todo derecho. Pues tanto si la naturaleza angélica contiene las definiciones de las cosas inferiores, ya que también se cree que los ángeles administran las cosas inferiores, como Agustín parece aprobar[111]; como si siempre tienden a las que les son superiores, esto es, a las eternas causas de las cosas, no resulta obstáculo para este argumento. Pues no se aleja de la verdad, según me parece, quien estime que el espíritu humano, aun preso todavía en las fantasías terrenas, si vive con pureza, puede comprender las causas creadas de las naturalezas que le son inferiores, mientras que el angélico que apetece las razones eternas de todas las cosas, movido por la caridad siempre atrae hacia ellas a la naturaleza humana. 485 D
M: Rectamente lo percibes. Así pues, ¿te parece que el lugar no es otra cosa que la acción del inteligente y de quien comprende por la fuerza de la inteligencia aquellas cosas que están a su alcance, tanto si son sensibles como si son desconocidas por el intelecto? Y si así es, una cosa será, en consecuencia, lo que se define y otra la definición. 486 A
A: Veo que son cosas diferentes. Pero el intelecto que se entiende a sí mismo, ya que a sí mismo define, resultará ser el lugar de sí mismo.

---

111. Agustín de Hipona: *De Genesi ad litteram*, IV, 24.

M: Tampoco afirmar esto resultaría absurdo si –después de Dios, que es llamado el Intelecto de todo– algún intelecto pudiera entenderse a sí mismo. Pero si todo intelecto, a excepción del de Dios, no se circunscribe a sí mismo, sino por aquello que le es superior; entonces ningún intelecto será lugar de sí mismo, sino que se localizará en el interior del superior. ¿Tal vez no era eso lo que convinimos entre nosotros un poco más arriba?

A: Me parece que tendremos que profundizar más en esto en otro lugar. De momento quisiera saber si una cosa es la naturaleza del espíritu que define –esto es, que comprende dando un lugar en el conocimiento a cada una de las cosas que entiende– y otra el lugar o la definición de lo localizado o definido.

486 B M: No me parece baladí esta pregunta y muchos dudan acerca de esto. Pero ya que vemos que una cosa son las artes liberales constituidas en el alma, y otra la misma alma que es como un sujeto casi de las artes, y también que las artes parecen ser accidentes inseparables y naturales del alma, ¿quién podrá prohibir que coloquemos la disciplina de la definición entre las artes, añadiéndola a la dialéctica, de quien lo más propio es dividir, unir, discernir y atribuir el lugar propio a cada una de las propiedades de las cosas todas, cuya naturaleza es inteligible, y que, por lo tanto, es llamada por los sabios usualmente verdadera contemplación de las cosas?

Ahora bien, a toda naturaleza racional e intelectual se le atribuyen tres cosas siempre inseparables y que permanecen incorruptibles: *ousía, dýnamis* y *enérgeia*[112], esto es, esencia, potencia y opera-
486 C ción. Según el testimonio de san Dionisio[113], éstas están inseparablemente unidas entre sí hasta constituir una unidad, y no pueden ni aumentar ni disminuir, ya que son inmortales e inmutables. Y ahora ¿te parecería verosímil y conveniente por razones ciertas situar todas las artes liberales en la parte del alma llamada *enérgeia*, esto es, operación?

Ciertamente, los filósofos con veracidad han investigado y hallado que las artes liberales son eternas y que están siempre inmutables en el alma hasta el punto de que no parecen ser accidentes de la misma, sino fuerzas naturales y acciones que de modo alguno la abandonan ni pueden abandonarla, ni pueden dirigirse a parte alguna, sino permanecer naturalmente en ella. Y tanto es así que re-

---

112. Véase 490 B ss.; 505 C; y, en otros libros, 567 A; 942 A.

113. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, 11, 2. La tríada deriva de la enseñanza de Aristóteles (potencia y acto) convertida en lugar común en tiempos de Porfirio. Máximo el Confesor da la explicación que el Eriúgena hace suya en 490 B. Véase, también, el *Corpus hermeticum*, XIV, 4.

sulta dudoso si ellas le confieren eternidad, ya que ellas son eternas 486 D
y siempre permanecen en ella para que sea eterna; o bien es en razón del sujeto que es el alma, por lo que la eternidad alcanza a las artes, puesto que la *ousía* del alma, la potencia y la operación son eternas; o bien de tal manera se vinculan entre sí todas ellas, siendo cada una eterna, que no pueden separarse una de otra[114].

A: Tan verdadero es este razonamiento que ignoro quién puede osar rechazarlo. Sea la que sea la alternativa que se afirme, la razón
no se opone. De todas formas, la última que has formulado destaca 487 A
entre las restantes como más verosímil.

Pero, para retornar al problema, no se me aparece fácilmente cómo la *ousía* puede ser definida ni genérica, ni específica, ni individualmente, cuando por las razones alegadas en este libro, es cosa adquirida que no es comprensible ni para los sentidos corporales ni para intelecto alguno.

De ninguna esencia puede definirse qué es, sino su existir

M: Nadie puede definir por sí misma la *ousía* y explicar qué es. Pero en razón de aquello que está unido inseparablemente a ella y sin lo cual no puede existir –me refiero al lugar y al tiempo–, toda *ousía* que ha sido creada de la nada, es local y temporal. Local, ciertamente, ya que es de un modo determinado porque no es infinita. Temporal, porque empieza a ser lo que no era. Y así tan sólo se puede definir que ella es. De la *ousía*, pues, de ninguna manera se
define «qué es»; pero se define «que es[115]». Pues por el lugar 487 B
–como dijimos– y el tiempo y los demás accidentes que se ven en ella o fuera de ella, tan sólo se nos da su ser, pero no qué es.

Y esto se diría sin incongruencia y en general de toda *ousía*, sea la más general o la más especial o la intermedia. Así, también de la Causa de todas las cosas –que es Dios– a través de cuanto fue creado por Ella tan sólo se conoce que es y por ningún argumento que comience en las creaturas podemos entender qué es. Y, en consecuencia, de Dios tan sólo puede afirmarse esta definición: existe quien es más que ser.

A: Creo que nadie que esté en su sano juicio objetará a este argumento.

114. Eriúgena: *Annotationes in Martianum*, 96, 32-36 (Lutz).
115. Véase *supra*, 443 C.

Firmísimas razones por las que parte alguna del mundo puede ser un lugar

M: Ahora, pues, adviertes con mayor claridad que la del sol que los
487 C tales causan risa y, mejor, compasión, que nos obliga a intentar conducirles al verdadero discernimiento de las cosas si lo aceptan, y a abandonarles enteramente si se empeñan en seguir su consuetud inimicísima de la verdad. Me refiero a quienes opinan que las partes de este mundo visible son el lugar natural de los demás cuerpos que se establecen en ellas.

Pues, para poner un ejemplo de mi propio cuerpo –sería una grandísima desvergüenza creer que el alma queda encerrada en los espacios corporales de este mundo–, si el aire es su lugar se sigue que la cuarta parte del mismo es su lugar, pues todo cuerpo visible consta de cuatro partes, como es notorio a todos, a saber, de fuego, aire, tierra y fuego, y nada más próximo a la irracionalidad que opinar que un cuerpo todo puede ser localizado en una de sus propias partes: ciertamente el todo comprehende a sus partes todas, pero
487 D no se puede rectamente estimar que una parte abraza al todo.

Así mismo, si digo que mi cuerpo está en el aire como en su lugar, se seguirá que no podrá tener ningún lugar determinado: el aire siempre gira en torno a la Tierra y por ello en un único y mismo momento será necesario que el cuerpo que está en él tenga innumerables lugares, cosa que razón alguna aceptará si ciertamente ha comprendido a través de los argumentos anteriores que el lugar es una quietud y no varía de ninguna manera con el movimiento.

En consecuencia, así como quien está en un río, o sentado o na-
488 A dando no puede retener aquella parte del río para poder decir que tiene un lugar en el río, ya que consta que va discurriendo sin interrupción, tampoco nadie debe llamar lugar suyo al aire, que se mueve sin interrupción y en ningún momento del tiempo reposa.

Y si alguien objetara a estos argumentos que la tierra con todo derecho puede ser llamada lugar de los cuerpos, pues siempre permanece quieta, advierta que también la tierra es materia de los cuerpos y no lugar.

La materia

Si usa la razón, ¿quién se atreverá a decir que la materia de los cuerpos es el lugar de los mismos? Especialmente cuando la materia considerada en sí misma por la razón no es ni movimiento ni reposo: ciertamente no es movimiento porque todavía no ha empe-

zado a ser contenida por una determinada forma, pues, tal como quieren los griegos[116], la materia es movida por la forma y sin forma es inmóvil. ¿Cómo va a moverse lo que todavía no está coartado por ningún lugar, ningún tiempo? Ni está en reposo, ya que to- 488 B
davía no ha alcanzado el límite de su perfección. El reposo ciertamente es el fin del movimiento, ¿cómo, empero, puede estar en reposo lo que todavía no ha empezado a moverse?

Por lo tanto ¿cómo puede ser la materia del cuerpo el lugar del cuerpo que con ella conjuntamente se establece, cuando ella en sí misma no queda circunscrita por ningún determinado lugar, o modo, o forma, no se define por ningún determinado concepto, sino por negación? En efecto, se niega que sea alguna de las cosas que son, ya que se piensa que han sido creadas con ella todas las cosas creadas.

Y también, si las partes del mundo visible son los lugares de nuestros cuerpos y de otros, no pueden serlo siempre. En efecto, cuando el cuerpo de algún animal muere y sus partes separadamente retornan a sus sedes naturales de las que fueron tomados, por 488 C
ejemplo, el aire, el agua, o la tierra o el fuego, no serán sus lugares. Por el contrario, cada una de las partes de un cuerpo singular de tal manera se mezcla con el singular elemento connatural a él que forma una unidad con él y no estará en él como algo en algo. Lo que retorne al aire, será el aire y no como si estuviera en cierto lugar del aire. No se da una cierta confusión de cuerpos, sino que, por un admirable modo de la naturaleza, cada una de las partes tiene en cada elemento lo que le es propio, toda en todo y no como parte en parte. Y así resulta que en tiempo de la resurrección, cada uno recibirá lo que es suyo y nada más. Acontece como con la luz reunida de muchas lámparas simultáneas sin que en ella se dé ninguna mezcla ni separación. Pues mientras que se percibe una única y misma luz, cada una de las lámparas posee su propia luz sin mez- 488 D
cla de otra luz, pero admirablemente entre todas dan lugar a toda y constituyen una única luz[117]. Por lo tanto, una cosa es el aire y otra su lugar. Y creo que lo mismo acontece con los restantes elementos y las partes de los cuerpos disgregados que retornan a ellos. Y, si es así, necesariamente se dará o bien que las partes generales del mundo no son los lugares de las cosas distribuidas por ellos y con ellos compuestos; o bien que los cuerpos no tienen un lugar determinado, o están enteramente libres de lugar, y esto no

116. Proclo: *In Timeo*, 1.
117. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, 2, 4.

permite aceptarlo ni la naturaleza de las cosas ni un conocimiento
489 A verdadero de ellas.

Ninguna creatura puede existir sin lugar y tiempo

En efecto, ninguna creatura puede carecer ni de un lugar determinado e inmóvil, ni de unos claros límites y duración temporal, tanto si es corpórea como si es incorpórea. Por eso, tal como repetimos con frecuencia, con verdad a este dúo –lugar y tiempo– los filósofos lo han llamado *hôn áneu*, esto es, «sin los que»[118], pues sin ellos ninguna creatura que comience por generación y subsista según determinado modo, puede existir.

Y, para usar un argumento bien elemental, si lugar de un cuerpo fuera todo aquello que se difunde por su entorno inmediato, el color sería el lugar de un cuerpo, ya que no existe un cuerpo visible al que la luz no rodee de color. Y si el color de un cuerpo coloreado es el lugar, necesariamente se dará que la cualidad es el lugar de
489 B un cuerpo. Pero, ¿quién estará oprimido por una tan dura estupidez como para confesar que la cualidad de un cuerpo sea el lugar del cuerpo? Pero, si el color de un cuerpo es una cualidad incorpórea y se difunde por todo el entorno de un cuerpo por el exterior del cuerpo, con todo no parecerá al sabio que sea su lugar. Por esta razón el aire o cualquier otro elemento de este mundo, aunque se difundan en torno de los cuerpos situados en ellos, no se concederá que en modo alguno puedan ser sus lugares.

Relación entre el cuerpo y su esencia

A: Ya hemos discutido bastante este punto. Pero me parece que se debería decir algo contra quienes creen que no es una cosa el cuerpo y otra la esencia del cuerpo, porque les seduce que la misma substancia es corporal, visible y tangible[119]. Muchos, y prácticamente todos, se agotan con tal error al ignorar las naturales diferencias de las cosas.

489 C M: Nada tan laborioso como luchar contra la estupidez: nunca se reconoce vencida por alguna autoridad; ningún argumento le persuade. Pero ya que no es igual la estulticia en cada hombre, ni la misma tiniebla de error entenebrece cada mente, me parece que habremos de dar unos pocos argumentos contra ellos.

---

118. Véase *supra*, 468 C.
119. Véase *supra*, 480 A.

A: Ciertamente debemos darlos. Si a ellos aprovecha, será ganancia. Y si no es así, con el ejercicio de la discusión a nosotros mismos daremos mayor certeza acerca de la distinción de naturalezas.
M: Considera cuidadosamente, pues, estos pocos entre los muchos posibles silogismos dialécticos:

Todo cuerpo compuesto de materia y forma, ya que pueden separarse, es corruptible; un cuerpo mortal está compuesto de materia y forma; por lo tanto es corruptible.

Toda *ousía* es simple y no admite ninguna composición de materia y forma, ya que es una unidad indivisible; por lo tanto no se ad- 489 D
mitirá razonablemente que alguna *ousía* sea un cuerpo mortal.

Esto se dice porque toda *ousía* debe ser estimada razonablemente, como una simplicidad, pese a que se entiende que está compuesta de esencia y diferencia esencial, pero tal composición sólo aparece a la razón y se comprueba que no produce ningún acto u operación. De tal composición no puede carecer ninguna esencia incorpórea, y ciertamente la misma *ousía* divina, que se cree que no sólo es simple, sino más que simple, admite la diferencia esencial, ya 490 A
que hay en ella la Substancia Ingénita, la Generada y la que Procede.

Con todo, para que conozcas más firmemente que la *ousía*, esto es, la esencia, es incorruptible, lee el libro de san Dionisio Areopagita *Los nombres divinos*[120] en aquel lugar donde trata de la naturaleza del demonio y de su malicia, cómo no puede corromper ninguna esencia, ni propia ni de otros. Y hallarás que sutilísimamente argumenta cómo en modo alguno puede corromperse nada de lo que es en lo que refiere a su esencia o naturaleza. Y tal como él enseña con certísimas argumentaciones, en toda creatura, tanto corpórea como incorpórea, son incorruptibles e inseparables estas tres 490 B
cosas: *ousía*, *dýnamis* y *enérgeia*, esto es, esencia, potencia y operación natural, a las que aludimos con frecuencia[121].

En toda creatura son inseparables la esencia, la potencia y la operación natural

A: De las tres pediría un ejemplo.
M: No existe ninguna naturaleza, tanto racional como intelectual, que ignore que existe, aunque no conozca qué es.
A: No lo dudo.
M: En consecuencia, cuando digo «conozco que soy» ¿no estoy

120. IV, 23 (*Patrología Griega Migne*, 3, 724 C - 728 A).
121. Véase nota 113.

significando tres cosas, inseparables entre sí, en esta única palabra que es «conozco»? En efecto, muestro que yo soy, que puedo conocer que soy, y que conozco que soy[122]. ¿Ves ahora cómo con una palabra se significa tanto mi *ousía*, como mi potencia y acción? Pues no conocería si no fuese, ni conocería si careciera de potencia intelectual, ni calla en mi tal potencia sino que prorrumpe en la acción de conocer.

490 C A: Verdad y verosímil.

M: En consecuencia, ahora será necesario que quienes afirman que el cuerpo material es una *ousía*, o bien confiesen que no está compuesto de materia y forma, sino que es una *ousía* incorruptible; o bien admitan, forzados por la verdad, que su cuerpo es corruptible y material, y por lo mismo que no es una *ousía*.

A: Será necesario. Pero a mí me parece que no has negado universalmente que todo cuerpo sea una *ousía*, sino tan sólo todo cuerpo compuesto de materia y forma.

M: Pues míralo con mayor atención y advertirás que no hablé de cierta especie de cuerpos, sino universalmente de todo cuerpo. Con todo, lo afirmé especialmente del cuerpo compuesto de forma y materia en vistas a la utilidad de la cuestión presente contra quienes asegu-
490 D ran que sus cuerpos mortales y transitorios no son otra cosa que su *ousía*, y que su *ousía* sólo es su cuerpo material y compuesto de cosas diversas –a saber, forma, materia y varios accidentes– y no otra cosa. Pero para que más fácilmente reconozcas que universalmente una *ousía* no es cuerpo alguno, acepta esta forma de argumentación.

491 A A: La acepto, pero primero me parece que tal argumentación debería hacerse en alguna figura lógica. El raciocinio anterior más parecía ser un argumento por lo contrario que no el modelo de silogismo dialéctico.

Agudísimos argumentos sobre la distinción entre cuerpo y esencia

M: Entonces, sea ésta la exposición del problema: ¿La *ousía* es un cuerpo corruptible?

Toda *ousía* es incorruptible; todo lo incorruptible no es cuerpo material; en consecuencia, toda *ousía* no es cuerpo material. Y to-

---

122. Nótese la diferencia, tanto con el «*Cogito, ergo sum*» cartesiano, como con su precedente Agustín de Hipona: *De Civitate Dei*, XI, 26 (también en *De libero arbitrio* y en *Soliloquia* o *Contra academicos*). En Descartes y Agustín es acusadísimo el matiz substantivístico, frente al carácter verbal, dinámico, neoplatonizante del Eriúgena. Véase nota 86.

mando la recíproca: en consecuencia, todo cuerpo material no es *ousía*.

Igualmente: Todo cuerpo compuesto de materia y forma no es simple; toda *ousía* es simple; en consecuencia, todo cuerpo material no es *ousía*.

De nuevo: Todo hombre es una única y misma *ousía* –pues todos participan de una única esencia, y por lo mismo que es común a todos, no es propia de nadie–; el cuerpo no es común a todos los hombres –pues cada uno de ellos posee su propio cuerpo–; en con- 491 B
secuencia, la *ousía* no es a la vez común y cuerpo: es común, en consecuencia no es cuerpo. La misma razón claramente se evidencia en las restantes creaturas, animadas o inanimadas.

A: Esta fórmula es idónea. Te ruego que ahora vuelvas a la prometida fórmula universal del argumento, por la cual se concluye que ningún cuerpo es *ousía*.

M: Todo cuanto es limitado en longitud, latitud y altura, ya que queda encerrado en espacios diveros, es cuerpo. Por lo contrario, aquello que no admite ninguno de los espacios aludidos, ya que es uno y simple, y no puede sufrir movimiento alguno a través de los espacios por propia naturaleza, necesariamente será incorporal. La
ousía, que no se extiende en longitud, latitud ni altura, porque –y 491 C
además– reposa en la indivisible simplicidad de su naturaleza, es incorporal. Así pues, ninguna *ousía* es corporal porque carece de espacio, como ningún cuerpo, porque se extiende en el espacio, es *ousía*.

A: También esto quisiera verlo plasmado en una figura lógica.

M: Entonces, séalo en la forma de un silogismo condicional, tal como sigue. Proposición del tema: ¿La *ousía* es cuerpo?

Si la *ousía* es cuerpo admitirá espacio en longitud, latitud y altura; pero la *ousía* no admite longitud, latitud y altura; en consecuencia, no es cuerpo.

Si prefieres oír un silogismo de *enthymema*, esto es, del común concepto de la mente[123], que tiene el principado entre todas las formas que concluyen porque deriva de las cosas que no pueden
ser simultáneas, acepta la fórmula siguiente: 491 D

No es el caso que a la vez sea *ousía* y no sea incorporal; pero es *ousía;* en consecuencia, incorporal. Pues no puede ser simultáneamente que una cosa sea *ousía* y no sea incorporal.

---

123. Véase Eriúgena: *Annotationes in Martianum*, 103, 31-31 (Lutz). Ídem: *De praedestinatione*, 9, 3; Boecio: *In topica Ciceronis (Patrología Latina Migne*, 64, 1.142 D); Casiodoro: *Expos. in Ps.* XX, 8, 124 ss. (*Patrología Latina*, 70, 149 D); Aristóteles: *Analytica priora*, II, 27; *Analytica posteriora*, I, 1, 71.ª, 11.

Nuevamente: No es el caso que sea *ousía* y sea cuerpo; pero es *ousía;* por lo tanto, no es cuerpo.

De otra forma: No es el caso que no sea *ousía* y a la vez sea incorporal; pero es *ousía;* en consecuencia, es incorporal.

Así pues, el máximo argumento será aquel en el que se reconoz-
492 A ca que una cosa es el cuerpo y otra la *ousía.* Pues la *ousía* se divide en géneros y especies, pero el cuerpo es separado como un todo en sus partes[124], y así el cuerpo no está todo en cada una de sus partes. En la cabeza, o en las manos, o en los pies no se halla comprendido todo el cuerpo, y es mayor cuando se reúnen todas sus partes y menor cada una de ellas separadamente. Pero con la *ousía* acontece todo lo contrario; está toda en cada una de sus formas y especies, ni mayor en todas ellas reunidas simultáneamente, ni menor en cada una de ellas divididas de las restantes.

Ejemplos sobre la esencia y el cuerpo

Pues no es más amplia en el género más general que en la especie especialísima; como no es menor en la especie más específica que en el género más general.

Y, para ilustrarlo con un ejemplo, la *ousía* no es mayor en todos los hombres que en un solo hombre; ni menor en un solo hombre que en todos los hombres. No es mayor en el género en el que to-
492 B das las especies de los vivientes son una unidad, que en el hombre solo, o en el buey, o el caballo; ni es menor en cada una de estas especies que en todas simultáneamente.

Igualmente el cuerpo puede ser cortado en partes de tal manera que perecerá como totalidad; por ejemplo, perece cuando se separa en aquellos elementos que, todos reunidos y añadida la forma, le constituyen en un todo. Pues donde las partes no se dan simultáneamente ni la forma propia les contiene, no puede existir simultáneamente el todo en alguna cosa en acto y operación, aunque parezca existir simultáneamente para un pensamiento que considera la naturaleza de las cosas. Pues una cosa es existir simultáneamente para el pensamiento racional de la naturaleza, que siempre reúne simultáneamente todas las cosas en el intelecto y comprende inseparablemente la totalidad, y otra cosa que se lleve adelante la acción del agente o la pasividad del paciente de modo visible en la separación o colección de las partes sensibles.

---

124. Marciano Capella: *De nuptiis,* 4, 350.

Cómo se divide la *ousía*, pese a ser indivisa

Ciertamente la razón de todos los números radica en la unidad inquebrantable, ni puede aumentar ni puede disminuir. Pero los números corporales o fantásticos pueden aumentar hasta el infinito y disminuir hasta dejar de ser enteramente. Pero la *ousía*, pese a que puede ser dividida sólo por la razón en sus géneros, especies e individuos, con todo permanece indivisible en virtud de su naturaleza y no puede ser fraccionada por ningún acto u operación visible: eterna e inmutablemente permanece en sus divisiones toda simultáneamente y siempre, y todas sus subdivisiones simultáneamente y siempre están en ella misma como una unidad infraccionable. 492 C

División del cuerpo, pese a que su *ousía* es indivisible

Así, en consecuencia, pese a que el cuerpo, que no es otra cosa que la cantidad de la *ousía* y –para decirlo con mayor verdad– no la cantidad sino el cuanto, puede ser disgregado en diversas partes por un acto y operación o ciertamente por una pasión propia de su fragilidad, ella misma de por sí –esto es, la *ousía*, de la que es el cuanto el cuerpo– perdura, inmortal e infracccionable, por su fuerza propia y natural. 492 D

Accidentes invisibles que generan sus efectos visibles

En consecuencia, pues, añadí que al cuerpo se le denomina más exactamente un cuanto que cantidad porque aquellos accidentes que son llamados naturales, cuando se les considera en sí mismos, son por naturaleza inmateriales e invisibles y sólo a la mirada de la razón aparecen cerca o en la *ousía* y a manera de una causa de sus efectos, tal como la misma cantidad y la cualidad son causa del cuanto y el cual, y los otros géneros de accidentes de los que creo que ya hablamos bastante, porque aun siendo invisibles generan efectos visibles. Así el cuerpo no es la cantidad de la *ousía* sino su cuanto, como el color visible que se percibe sensiblemente en los cuerpos no es la cualidad de la *ousía*, sino el cual en el sentido de ya constituido; y de modo similar con los restantes géneros. 493 A

Me gustaría aportar a nuestra cuestioncilla una sentencia del

santo padre Agustín[125] en el libro que escribió sobre las *Categorías* de Aristóteles: «Una vez descrita la *ousía,* ya que no pudo definirla por las causas –dice– que antes recordé, el orden inevitable exigía
493 B la definición de los accidentes, de los que el primero es el cuánto. Y no sin motivo, ya que al ver alguna cosa es necesario valorar cuánto es, pero cuánto es no puede determinarse sin usar de una medida con la que compararlo. Entonces, si omisa la latitud, quisiera medirse sólo la longitud, sometida a medida la longitud sin latitud se llama *grammé,* no porque exista algo que tiene longitud sin latitud, sino que quien mide sólo la longitud se dice que está midiendo una *grammé.* Cuando a la vez se mide la longitud con la latitud, se habla de *epiphâneia;* y si se incluye también la altura en la medida, las tres alcanzan el cuerpo, que, con todo, no tomaremos en el mismo sentido que al referirnos al natural para que no parezca que retornamos a la *ousía*».

Pero todo esto se ha dicho para que conozcamos que existen estas medidas singulares de los cuerpos geométricos, en los que
493 C las tres pueden ser analizadas separadamente. Pero en los naturales coexisten inseparables, y en ellos sólo la razón separa la cantidad de la *ousía.* Así se juzga que confunde cuando se ve a alguien discutiendo acerca de la cantidad como si hablase de la *ousía.* ¿Adviertes ahora qué está diciendo el maestro de suprema autoridad? «Cuando se ve –dice– a alguien discutiendo acerca de la cantidad», esto es, de los espacios en los que se edifica un cuerpo, aquellos que estiman que la *ousía* no es otra cosa que el cuerpo que ellos ven, creen que está hablando de la misma *ousía.*

Diferencia entre los cuerpos geométricos y los cuerpos naturales, que son reales en razón de su *ousía*

Por lo tanto, si los cuerpos geométricos, que sólo son contemplados por la mirada del espíritu y solamente procuramos figurarlos con las imaginaciones de la memoria, subsisten en alguna *ousía,*

125. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis,* 71-72. En la época del Eriúgena se creía que el *De decem categoriis* era la traducción al latín de las *Categorías* de Aristóteles hecha por Agustín de Hipona. Heinric de Auxerre asegura que no es propiamente una traducción, sino una paráfrasis; y es difícil que su fuente de información no sea el Eriúgena, pero tampoco es fácil imaginar qué fuente pudo tener éste, cuando no parece conocer las *Categorías* sino a través del Pseudo-Agustín. L. Minio-Paluello editó el *De decem categoriis* en *Aristoteles Latinus* I, 1-5, *Categoriae vel praedicamenta.* Brujas - París, 1961, pp. 129-175.

entonces son naturales; y entre los geométricos y los naturales no existe diferencia alguna. Pero cuando consideramos los geométricos sólo en el espíritu y no subsisten en ninguna *ousía*, con toda ra- 493 D
zón son llamados fantásticos. Y, en consecuencia, los cuerpos naturales son justamente naturales porque subsisten en sus naturales *ousíai*, esto es, sus esencias, y sin ellas no pueden existir y, en consecuencia, son verdaderos; pues, de otra forma, serían pensados sólo por la razón y no en las cosas naturales. De hecho, se da a entender que una cosa es el cuerpo y otra la *ousía*, ya que el cuerpo al- 494 A
guna vez carece de *ousía* y otras se adhiere a la *ousía* para llegar a ser real, pues sin ella no puede hacerse verdadero, sino figurado únicamente en la imaginación. Por el contrario, la *ousía* en modo alguno necesita de un cuerpo para existir, ya que subsiste por sí misma. Me parece que ya se ha dicho bastante acerca de estas cosas.

A: Suficiente en verdad. Pero falta, según parece, que añadas algo más acerca de la materia y de la forma, que aseguras que componen los cuerpos materiales. Juzgo que no se puede pasar en silencio —o por lo menos a mí no me queda suficientemente claro— si es la misma forma la que subordina a un género y la que se une a la materia para que se dé el cuerpo.

La diferencia de las formas

M: De las formas, a unas se las conoce en la *ousía*, a otras en la cualidad. Las que están en la *ousía*, son las especies substanciales del género, pues se predican del mismo género, ya que subsiste en ellas. Pues, como dijimos frecuentemente, el género está todo en 494 B
cada una de sus formas, tal como todas las formas son una unidad en su género. Y todo ello, esto es, géneros y formas, mana de la única fuente de la *ousía*, y a ella retorna por un natural movimiento circular.

Pero las formas que se atribuyen a la cualidad propiamente son formas de los cuerpos naturales, ya que en los geométricos se denominan figuras, pues todo cuerpo geométrico tan sólo tiene espacios y figura, pero ninguna substancia. Ciertamente, todo cuerpo fantástico se produce en los tres espacios universales, a saber, longitud, latitud y altura. Pero no todo cuerpo geométrico universalmente queda circunscrito por una figura, pues algunos surgen de la figura triangular, otros de la cuadrangular, otros de la pentagonal y 494 C
de los restantes polígonos hasta el infinito, otros crecen a partir de la superficie circular. Y así, en consecuencia, por lo que se refiere al número de líneas va en aumento progresivo a partir de la terna

inicial, en tanto que va variando la múltiple disposición, tanto de las figuras como de las superficies.

Relación entre cantidad y cualidad en los cuerpos geométricos

Así pues, el número de [medir] los espacios y las líneas de los cuerpos geométricos se asigna a la cantidad. Pero el orden y posición de los lados y de los ángulos y las habitudes de las superficies, es propio de las cualidades y se llama forma geométrica y, propiamente, figura.

Relación entre cantidad y cualidad en los cuerpos naturales

Pero, mientras que nadie niega que sea propio de la cantidad en los cuerpos naturales el número de los miembros y su distinción, tanto si se los separa por su división natural, como si se los ve unidos entre sí naturalmente; por lo contrario, el orden y posición de sus partes naturales o miembros se remite a la cualidad y es llama-
494 D da propiamente forma. Así decimos que la forma del hombre es erguida hacia arriba y la de los animales inclinada por delante mirando hacia abajo.

Por qué al color también se le llama forma

De donde que se llame deformes a quienes carecen de la congrua armonía de los miembros o están privados de la belleza de los colores que nacen en la cualidad ígnea que constituye el calor de los cuerpos. Pues «color» se pronuncia casi como «calor» por la
495 A mutación de una sola letra, y *«forma»* deriva de *«formum»* –esto es, cálido– transformando la sílaba «mum» en «ma». Ciertamente los antiguos[126] denominaban *«formum»* a lo cálido, de donde a los fórceps también les denominaron tomando *«formum»*. Llamamos «enormes» a aquellos que exceden de la natural regla de los miembros, como carentes de «norma» –esto es, de regla– solemos nombrarlos. ¿No ves acaso cómo esto[127] radica no en el número y la

126. Véase Mario Victorino: *Ars Grammatica*, I, 4.

127. Como advierte Sheldon-Williams, «esto» tiene su antecedente en la frase de 494 D: «La forma del hombre... abajo». El texto intermedio es una larga adición, seguramente de Juan Escoto Eriúgena, en el manuscrito de Reims.

magnitud de los miembros, sino en la posición de las partes del cuerpo y en la luz de los colores? ¿O a ti te parece otra cosa?

A: Opino que no, pero espero conocer en qué afecta tal diferencia a nuestra cuestión.

M: ¿No es verdad que acordamos, sobre la base de los argumentos anteriores, que una cosa es el cuerpo y otra la *ousía*?

A: Suficiente y abundantemente.

Relación entre la forma de la *ousía* y la de la cualidad

M: Así pues, si por una distinción natural el intelecto separa la cantidad del cuerpo de la *ousía*, pese a que una está unida a la otra 495 B
de tal manera que la *ousía* sea el sujeto de la cantidad y del cuanto, y la tal cantidad o cuanto sea accidente de la *ousía*, ¿no resulta más claro que la luz que una es la forma que se advierte en la misma *ousía* no como un accidente, sino como el ello mismo suyo, y otra la que constituye el cuerpo perfecto por la cualidad unida a la cantidad?

A: Ya veo hacia dónde apuntas.

M: ¿Tal vez piensas que quiero que el cuerpo natural se constituya con la forma esencial unida a la materia?

A: No; ciertamente; mejor veo que no lo quieres en forma alguna.

M: Te ruego que me digas cómo.

A: A partir de la diferencia de las formas –a saber, de la propia de la *ousía* y la de las cualidades– te veo queriendo sugerir ni más ni menos que la forma, que es especie de la cualidad, añadida a la materia perfecciona el cuerpo del que la *ousía* es la substancia. Esta 495 C
tríada se encuentra en todos los cuerpos naturales: *ousía*, cantidad, cualidad. Pero la *ousía* siempre se discierne sólo con el intelecto y en nada aparece visible, mas la cantidad y la cualidad también son invisibles en la *ousía*[128], hasta que irrumpen visiblemente en el cuanto y el cual, al componer el cuerpo sensible unidas entre sí.

Pues, si se prueba racionalmente que los cuerpos geométricos, a los que no subyace ninguna *ousía*, constan solamente de la cantidad de los espacios y las líneas, y de la forma cualitativa denominada figura, ¿qué impedimento habrá para que el cuerpo natural, en el que la fuerza de la *ousía* está subyacente para que permanezca tanto cuanto es capaz de ello, no podamos decir que se constituye a partir de aquella forma que pertenece a la cualidad unida a la cantidad que se toma de la materia? 495 D

---

128. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 52 (Minio-Paluello, p. 144, 22-23). Véase Pseudo-Eriúgena: *In Boethii opuscula sacra*. Ed. Rand, 41, 19-21.

De qué materia y forma se hace el cuerpo, subyacente la *ousía*

Estimo que no querías sugerir otra cosa cuando quisiste que conociéramos los cuatro elementos de este mundo por cuyo concurso y temperancia mutua se hace la materia de los cuerpos, con la cual se construye el cuerpo perfecto al ser añadida alguna forma cualitativa.

No es para mí objeción la que aceptan muchos. Les parece que estamos contra nosotros mismos y que afirmamos cosas contradictorias y opuestas a nuestra opinión, ya que unas veces decimos que
496 A la unión de los cuatro elementos engendra la materia, y otras que la confluencia de la cualidad y la cantidad de la *ousía* es la causa de la materia. Y no es de admirar, ya que se les escapa que los elementos de este mundo no están compuestos de otra cosa sino de los accidentes de la *ousía* ya mencionados.

Ciertamente, el fuego se origina por la unión del calor y la sequedad, el aire del calor y la humedad, el agua de la humedad y la frigidez, y la tierra de la humedad y la sequedad[129]. Y, dado que tales cualidades unidas entre sí no pueden manifestarse por sí solas, la cantidad les proporciona un cuanto en el que aparezcan sensiblemente. Ciertamente la cantidad es una especie de sujeto segundo, después de la *ousía;* y en consecuencia se la sitúa la primera después de ella en el orden de las categorías, ya que sin la cantidad la cualidad no puede ser manifiesta. Así pues, si los elementos existen a partir de la cantidad y la cualidad, y los cuerpos a partir de los ele-
496 B mentos, los cuerpos, por lo tanto, existen por la cantidad y la cualidad.

M: Ya que veo que has advertido agudamente a dónde quería yo llegar; te ruego me digas si a tu parecer ahora debe quedar firmemente establecida o no la división de las formas en dos especies de tipo diverso, a saber, de la *ousía* y de la cualidad.

A: Sin duda como firme y verosímil, a pesar de que concedo que es razonable no sin cierto escrúpulo intelectual. En efecto, me persuadirías con mayor facilidad de que es la forma substancial añadida a la materia la que constituye el cuerpo, en vez de la cualitativa. Creería más probable, ciertamente, que la causa de la constitución del cuerpo fuera la *ousía,* que no la cualidad.

Por el conjunto de argumentos que se han dado, opino que la
496 C cualidad no sólo es causa de la materia, sino también de una forma, con esta diferencia, que produce la materia mezclada con la cantidad, mientras que por sí sola infunde la forma en la materia. Y no

129. Aristóteles: *De generatione et corruptione*, II. 4, 331.ª 24.

ignoro que una causa puede por sí misma producir muchos efectos; ya que veo que de un fuego único brotan calor y fuego simultáneamente, y que la misma luz es causa del esplendor y de las sombras. Y ¿qué puedo añadir? ¡Cuántos cuerpos diversos pueden producirse de una única y misma materia! Y una forma ¿en cuántos individuos puede multiplicarse? Y otras muchas cosas semejantes. Y así, en consecuencia, creería que la *ousía* misma se hace forma de la materia, pero no sus accidentes.

M: Mucho me admira que tan rápidamente hayan quedado retenidas en tu memoria las cosas que entre nosotros acabamos ahora mismo de sacar a la luz. Considéralo, pues, con mayor profundidad y repitámoslo de nuevo brevemente.

A: Estoy presto: repítelo.

M: ¿No acordamos entre nosotros de una manera indiscutible que la *ousía* es incorpórea?

A: Así lo acordamos. 496 D

M: Y supongo que todavía no has olvidado que las cantidades y cualidades, cuando se las considera en sí mismas, son incorpóreas, y que no tienen otro sujeto salvo la *ousía* en la cual subsisten como accidente, y en ella permanecen inseparablemente.

A: También esto lo recuerdo firmemente. 497 A

M: ¿No deberemos decir ahora con toda probabilidad que cuanto producen la cantidad y la cualidad –esto es, el cuanto y el cual– no tienen otra causa de su constitución si no es la misma *ousía*, de la que se prueba que han surgido la misma cantidad y cualidad, como accidentes primeros y principales, y que sin ella no podrían existir? Pues aquello que procede de lo que hay en la fuente no tengo razón para pensar que no haya de referirse a la fuente misma, especialmente cuando la misma *ousía*, en cuanto *ousía*, en modo alguno es visible, o palpable, o capaz de aparecer espacialmente. Por el contrario, con el concurso de los accidentes que están en ella o se entiende que están en torno a ella, puede crear por generación algo sensible y espacial. Ciertamente, la cantidad y la cualidad unen entre sí el cuanto y el cual, y estos dos unidos entre sí y recibida la generación en un determinado modo y tiempo muestran el cuerpo acabado; a éste parece que son sobreañadidos los restantes accidentes. 497 B

Cuatro cosas se han de investigar de cada cuerpo

Pues principalmente estas cuatro cosas investigamos tanto de nuestros cuerpos como de los demás, animados e inanimados: ¿cuánto es? de qué partes está formado, si se extiende por los espa-

cios en longitud, latitud y altura; ¿cuál es? si es de forma erguida humana o caída y bestial; ¿cuándo fue engendrado? y ¿de qué modo se define y se localiza en sí mismo para que no sea un infinito, sino un individuo acabado en su género?

De cualquier cuerpo debe investigarse cuál es su forma substancial

Como dijimos, estas cosas se estudian en relación con nuestro cuerpo; pero más allá de esto, por una consideración más elevada, contemplamos la *ousía*, que es el origen de las formas substanciales. Pues decimos ¿de qué *ousiódes*, esto es, substancial forma, es propio
497 C tal o tal cuerpo? ¿De la humana o de la equina, o de algún otro animado irracional incluido en la *ousía*? Pues tales nombres no remiten a los cuerpos de los animales, sino a sus formas substanciales. Tanto si reflexionamos sobre nosotros mismos, como acerca de otros vivientes, ciertamente debemos conocer tres cosas distintamente: qué somos, qué es propio de nosotros, qué hay a nuestro alrededor.

Qué somos

Nosotros somos nuestra substancia, que es vital e inteligente, superior al cuerpo y todos sus sentidos y forma visible.

Qué es propio de nosotros

Es nuestro –pero no nosotros– el cuerpo que se adhiere a nosotros, compuesto por el cuanto, el cual y los restantes accidentes, y también sensible, mutable, disgregable y corruptible, y ninguna otra cosa se podrá decir más verdadera, sino que es el instrumento o la sede de los sentidos, al que los griegos llaman *aisthetéria*, esto
497 D es, *aisthéseos téria*, custodia de los sentidos. Pues mientras el alma era incorporal y no podía desenvolver sus operaciones por sí misma sin los sentidos, y los sentidos mismos no podían ser custodiados si no era en alguna sede, el Creador de la naturaleza creó el cuerpo para uso del alma, en el que guardara lo que era suyo –es
498 A decir, los sentidos– como en un cierto vehículo.

Qué hay a nuestro alrededor

A nuestro alrededor están todas las cosas sensibles de las que hacemos uso, como son los cuatro elementos de este mundo y los cuerpos compuestos con ellos. En efecto, nuestros cuerpos mortales no pueden conservarse sin estas cosas. Ciertamente son alimentados por la tierra, beben el agua, respiran el aire, se calientan con el fuego. Gracias a dos crecen y se alimentan: por la tierra y el agua; dos se les administran para que vivan: el aire y el fuego. Dos son pasivos mientras atraviesan el cuerpo: la tierra y el agua; dos son activos y encienden el horno del cuerpo: el aire y el fuego[130]. Ciertamente la fuerza ígnea, cuya sede es el corazón, distribuye el vapor del alimento y la bebida por secretos poros hacia las diversas partes del cuerpo, y separa lo feculento en desperdicio. Pero el mismo fuego se extinguiría rápidamente si no se insuflara el aliento aéreo, y no se nutriera con el estimulante de la comida y de la bebida, y sin ninguna demora todo el edificio del cuerpo, desencajado y hundido de golpe, se torna rígido por un frío que supera la fuerza 498 B
del calor. Pero de todo esto se ha de hablar en otro lugar.

Cómo se producen cuerpos visibles a partir de las cosas invisibles

A: Acepto esto como probable. Pero no ceso de preguntarme de qué manera pueden unirse entre ellos [los elementos] y de qué modo cosas incorporales en sí mismas e invisibles, por la cooperación que se establece entre ellas, producen los cuerpos visibles, de tal manera que ni la materia sea otra cosa ni tenga otra causa de su constitución si no son aquellas cosas que sólo aparecen a los ojos de la sabiduría en una unión atemperadora entre ellas mismas y en ellas mismas.

Afirma tales cosas principalmente Boecio, el supremo filósofo en una y otra lengua, en sus libros sobre *Aritmética*[131]: «Sabiduría es la comprensión de la verdad de las cosas que son y de la inmutable substancia que ellas poseen. Decimos que son de tal manera 498 C
que no crecen por expansión, ni disminuyen por retractación, ni

130. La distinción de los elementos en activos y pasivos es común a los peripatéticos y los estoicos. Véase Aristóteles: *De generatione et corruptione*, II, 1, 329.ª 32-B3; Ocelo: *Perí toû pantós phýseos*, II, 5, 23; Nemesio: *De natura hominis*, V, 126.

131. Boecio: *De inst. arithmet. Proemium*. Edic. Friedlein, p. 7, 26 - p. 8, 13.

cambian por variación, sino que siempre se conservan con el vigor que les es propio, apoyadas en los recursos de su naturaleza. Éstas son: cualidades, cantidades, formas, magnitudes, pequeñeces, igualdades, hábitos, actos, disposiciones, lugares, tiempos. Y cualquiera de estas cosas se halla de alguna manera vinculada a los cuerpos, las cuales, si bien en sí son incorpóreas por naturaleza y resistentes en razón de la inmutable substancia, con todo, cambian por la participación en el cuerpo, y al contacto con la cosa variable pasan a una versátil inconstancia. En consecuencia, ya que, como se dijo, poseen por naturaleza una substancia y fuerza inmutable, de éstas se dice verdadera y propiamente que son».

¿Acaso este texto nos da a entender claramente que una cosa es
498 D la materia y el cuerpo que se hace con ella, y otra la cantidad y la cualidad y las restantes cosas que tan sólo contempla la sabiduría y que siempre conservan inmutable la fuerza de su naturaleza, mientras que la materia y el cuerpo, de quienes son accidentes, por variables cambios son diversos e inconstantes? ¿Qué pensar? ¿Tal vez no parecerá más verosímil que, si la materia necesariamente surge de la unión entre ellos, de la cantidad, la cualidad y los restantes
499 A accidentes naturales, también ella misma será inmutable? Pues, lo que se afirma de las causas ¿por qué no habrá de afirmarse también de los efectos? Y así como las cantidades, las cualidades y lo demás similar sólo se ven con los ojos del espíritu, también la materia y el cuerpo no caerían bajo el dominio de los sentidos corporales, sino del intelecto. Pero la materia informada –ya que si es informe resulta perfectamente ininteligible– es percibida por nuestros sentidos corporales, mientras que sólo con el intelecto percibimos la cantidad y la cualidad: ¿cómo la cantidad y la cualidad pueden producir una materia tan distante de ellas?

M: O te equivocas lamentablemente a causa de un argumento plenamente falso, o pretendes engañar a otros. Ignoro todavía si tú mismo dudas de esto, o tomas la personalidad de otros que dudan de ello.

499 B A: Una y otra cosa veo en mí. Pues cuidé de proponer esto a causa de otras personas que, no sin motivo, o no están ciertas, o enteramente ignoran tales cosas, pero tampoco hallo en mí una tal claridad de comprensión que ya no desee saber nada más de ello.

M: En consecuencia, deberemos usar, según creo, la razón y la autoridad para que seas capaz de entender esto con claridad, ya que en estas dos cosas radica toda fuerza para encontrar la verdad de las cosas[132].

132. Agustín de Hipona: *Contra academicos*, III, 20, 43.

A: Ciertamente deberemos usarlas, pues estas cosas son buscadas por muchos pero halladas por pocos.
M: Dime, pues, ¿cuál es tu parecer acerca de la materia misma, a partir de la cual una vez informada se producen los cuerpos? ¿Es conocida por los sentidos o por la razón, tomada en sí misma mientras todavía es informe?
A: De hecho, por la razón. No me atrevo a decir que por los sentidos, ya que la materia que carece de forma no está al alcance de ningún sentido corpóreo. 499 C
M: Respondiste correctamente. Pero cuida no vayas a interrogarme de nuevo acerca de lo que ahora aceptas, pues en ello nos demoraremos lo mínimo, pues que cosas más altas nos invitan a su consideración.

Acerca de la materia

A: De cuanto ahora fuera definido entre nosotros con clara intuición de la mente, creo que no voy a cuestionarte más tarde. Pero no dejo de admirarme de lo que añadiste: que cosas más altas nos invitan a su consideración. Después de Dios, no veo qué otras cosas más altas pueden ofrecerse a la consideración de la razón fuera de la materia informe. En efecto, se investiga qué es la materia, qué es la forma, qué se produce por la materia y la forma, de dónde procede la materia –si ha de ser enumerada entre las causas primordiales que desde el primer momento fueron creadas por Dios, o también entre las siguientes causas que nacen de las primordiales; si se cuenta entre las cosas que caen bajo los sentidos o entre las que competen al intelecto– y si puede ser definida mientras todavía permanece infinita, o si también puede ser definida infinita. 499 D
Esto parece opuesto a la razón, ya que los Santos Padres muy claramente han sentado que tan sólo dos cosas no pueden ser definidas de ninguna manera, a saber, Dios y la materia. Ciertamente, Dios es infinito e informe porque al ser forma de todas las cosas, nada lo informa a Él. De una manera similar, la materia informe es infinita, pero necesita ser informada y limitada desde otra parte, ya que por sí misma no es forma, sino informable. 500 A

Así pues, como oposición se entiende la similitud entre la Causa de todas las cosas –desde la cual, en la cual, por la cual y hacia la cual todas las cosas son– y la causa informe de las mismas –me refiero a la materia– que fue creada para que aquellas cosas que de por sí no pueden afectar a los sentidos, de algún modo aparezcan en ella sensiblemente. Pues la Suprema Causa de todas las cosas

por superación de todas las formas y límites es informe e infinita; pues no sólo es la forma principal de todas las cosas sino «más que forma», ya que supera toda forma y forma todo lo informable y lo informe. Pues de las cosas que pueden ser informadas es la forma,
500 B porque o bien la apetecen, o bien hacia ella convergen; y de aquellas cosas que no pueden ser informadas por la similitud en la informidad, por causa de la excelencia de su naturaleza y a Él próxima, a saber, en las causas. Ciertamente la informidad de las cosas que no son informables no ha de ser llamada, en consecuencia, informidad[133] en el sentido de carecer de toda forma, sino porque se elevan por encima de toda forma sensible o inteligible, y es por esto por lo que de la Causa de todas las cosas se suele tanto afirmar como negar, y así se dice de Ella: es Forma, no es Forma; es la Informidad, no es la Informidad. Pues cuanto de la misma se predica, se puede tanto afirmar como negar, ya que está más allá de todo cuanto se dice, se entiende y no se entiende. Pero a la materia se la llama informe por privación de todas las formas, y ciertamente nada es informado por ella, sino que recibe las diversas
500 C formas.

M: No andas lejos de la verdad. ¿No se seguirá necesariamente, por lo tanto, que la materia informe es incorpórea, ya que sólo se la percibe por el ojo de la mente, quiero decir la razón?

A: No me atrevería ciertamente a negarlo.

M: ¿Por lo tanto, es incorpórea?

A: Lo es, ciertamente, y me veo encerrado en mi propio razonamiento.

M: ¿Quieres confirmar esto por la autoridad?

A: En gran manera, y ruego que se haga así.

Acerca de la materia informe

M: Hallamos a muchos que han hablado de la materia, peritos en sabiduría tanto mundana como divina. Pero será suficiente usar el testimonio de unos pocos.

En los libros de *Las Confesiones*, san Agustín asegura que la materia informe es la mutabilidad de todas las cosas mudables, capaz de recibir todas las formas[134]. A ello asiente Platón en el *Timeo* al decir, de manera semejante, que la materia informe es la capacidad

133. Véase 502 A, *infra*.
134. Agustín de Hipona: *Confessiones*, XII, 6, 6.

de todas las formas[135]. Ante el acuerdo de ambos se podría hablar 500 D
así y definir: La materia informe es la mutabilidad de todas las cosas mudables, capaz de todas las formas. San Dionisio Areopagita, en el libro sobre *Los nombres divinos*[136], afirma que la materia es la participación en el ornato, la forma y las especies[137], sin los cuales la materia de por sí es informe y no puede ser conocida por nada. Y así según Dionisio se puede colegir que si la materia es la
participación del ornato, la forma y la especie, cuando la materia 501 A
carece de participación en el ornato, la forma y la especie no es sino una cierta informidad. Así, tanto si la materia informe es la mutabilidad capaz de formas –según Agustín y Platón–, como si es una cierta informidad carente de participación en el ornato, la forma y la especie –como quiere Dionisio–, pienso que no negarás que, si de alguna manera puede ser entendida, no será percibida si no es sólo por el intelecto.

A: Hace rato que lo di por indiscutible.

M: Entonces, ¿qué? ¿Te parece que podrán conocerse de otro modo que por la mirada de la mente la especie, la forma y el ornato, por cuya participación la mencionada informidad o mutabilidad se convierte en materia?

A: En modo alguno. En las argumentaciones anteriores abundantemente se ha tratado acerca de que la especie y la forma, sin las
cuales ningún ornato es posible, son enteramente incorpóreas. 501 B

M: Así pues, ahora ves cómo algo corpóreo, me refiero a la materia y al cuerpo, se crea a partir de lo incorpóreo, a saber, de la mutable informidad ciertamente capaz de recibir las formas, y de la misma forma.

A: Lo veo claramente.

M: Así pues, ¿concedes que de la unión de unos incorporales puedan producirse los cuerpos?

A: Lo admito, forzado por la razón.

M: Y si las cosas son así, necesariamente confesarás que los cuerpos pueden resolverse en lo incorpóreo de tal manera que los cuerpos ya no sean, sino que queden enteramente disueltos. En efecto, por su natural colaboración y admirable armonía, de tal modo los incorpóreos producen los cuerpos que en ningún momento dejan

---

135. Platón: *Timeo*, 48 E - 51 B; Calcidio: *Commentaria in Timeo*, 280. El término «materia» es propiamente aristotélico (*Physica*, 193.ª 29-30), pero el comentario de Calcidio, que traduce *chora* por *silua*, facilitó la contaminación de teorías.

136. IV, 28 (*Patrología Griega Migne*, 3, 729 A, 2-3).

137. En el original: *kósmos, kallós, eidos.*

de tener su natural reposo y su vigor inmutable. Para aclarar esto
501 C con una similitud, acontece como en el caso de la luz y el cuerpo de los que nace la sombra, sin que ni la luz ni el cuerpo se muevan hacia la sombra; por lo contrario, cuando la sombra se disuelve en sus causas –a saber, la luz y el cuerpo– se entiende que retorna.

Acerca de la sombra

La recta razón enseña que ciertamente la causa de las sombras son el cuerpo y la luz, en los cuales se recoge naturalmente cuando no pueden aparecer en ningún lugar a causa de la claridad de la luz difundida por todo el entorno del cuerpo. Se equivocan, pues, quienes opinan que la sombra perece cuando no aparece a los sentidos. Pues la sombra no es nada, sino algo; de otra forma la Escritura no diría: «Y Dios llamó a la luz día y a las tinieblas noche»[138]. Pues Dios no daría un nombre sino a lo que por Él existe, y no ha de ofuscar la verdad histórica del pasaje la altura de la doctrina. Según la consideración de las cosas físicas, ciertamente allí tinieblas y noche no se refiere para nosotros sino a la sombra de la tierra que, a la manera de un cono[139] y siempre en oposición al globo de luz,
501 D produce la difusión en todo el entorno de los rayos solares. Y la misma explicación vale para las sombras menores proyectadas por alguna luz y los cuerpos, tanto si son finitas como infinitas, y sea cual sea su forma.

No te admire, pues, que los cuerpos sean creados por causas incorporales y que se disuelvan otra vez en ellas, cuando las mismas causas creadas proceden de una única e idéntica, creadora de todas
502 A las cosas. Pues de la Forma de todo, a saber, la unigénita Palabra del Padre, toda forma ha sido creada[140], tanto la substancial como aquella que deriva de la cualidad y que unida a la materia genera un cuerpo; y de la misma también toda informidad. Tampoco es motivo de asombro que de la forma informe por excelencia sea creada aquella informidad que consiste en la privación de toda forma, cuando ciertamente de la misma fuente de todas las cosas manan no sólo las cosas monógenas, sino también las heterógenas, esto es, no sólo las que pertenecen a un único género, sino también las

---

138. *Génesis* I, 5
139. Véase *Periphyseon*, 716 AB.
140. *Ídem:* 529 B; 546 ss.; 624 B; 629 B. También ver: *Col.* 2, 16-17; Orígenes: *De principiis*, I, 2; Clemente de Alejandría: *Strómata* IV, 635, 9.

de diveros géneros, y no sólo las que se dice que son o no son por excelencia, sino también por privación.

Se confirma que los cuerpos se producen por el concurso de los accidentes, tal como fue enunciado

¿Qué tal? ¿Acaso no te aparece ya claramente cómo no fue sin motivo que anunciamos que los cuerpos se producían por el concurso de los accidentes, siguiendo la autoridad de San Gregorio de Nisa, cuando ahora ves que otros autores, tanto griegos como latinos, aseguran que los cuerpos son producidos por los incorporales? 502 B

Por lo tanto, me place introducir en nuestra investigación el texto del citado Padre Gregorio. Pues en el libro sobre *La imagen*[141], arguyendo contra quienes afirman que la materia es coeterna con Dios, dice: «Y no cae fuera de lo que encontramos racionalmente, aquella opinión acerca de la materia que asegura que subsiste a partir de lo intelectual e inmaterial. Ciertamente hallamos que toda materia consiste en determinadas cualidades; si fuera despojada de ellas no podría ser conocida de ninguna manera y, además, la razón separa cada especie de cualidad de su sujeto. Pero la razón es una cierta especulación intelectual e incorpórea. Así advierte cómo cualquier animal, madero o alguna otra cosa que tenga constitución material, que sean sometidos a nuestra especulación, según nuestra inteligencia aparecen como muchas cosas acerca de un sujeto, cada 502 C
una de las cuales de un modo inconfuso tiene relación con aquello que consideramos: ciertamente uno es el concepto de color y otro el de gravedad; y, no menos, uno la cantidad y otro el conocimiento que se adquiere a través de la propiedad del tacto, y también lo demás mencionado, que no se mezcla ni entre sí, ni con el cuerpo, según la razón. Pues para cada una de las cosas se entiende que se da una específica causa, de acuerdo con la cual se la interpreta, y ninguna de las que se teorizan para un sujeto se mezcla con alguna otra cualidad.

»Por lo tanto, si el color es inteligible, y también lo es la solidez, la cantidad y las restantes especies; y si, retirada cada una de ellas del sujeto, se disolviera simultáneamente toda razón del cuerpo, se seguiría consecuentemente aceptar que, si en la ausencia de ellas

141. Gregorio de Nisa: *De hominis opificio*, XXIV (*Patrología Griega Migne*, 44, 212 D, ss.).

encontramos la causa de la disolución del cuerpo, por su concurso
502 D se crea la naturaleza material.

Clarísima argumentación sobre el concurso de los accidentes

»Pero no existe un cuerpo en el que no estén presentes la cosa» —esto es, la *ousía*— «la figura, la solidez, la distancia, la gravedad y las restantes especies —pero de ellas ninguna aisladamente es cuerpo, sino algo que se halla a parte, fuera del cuerpo—. Pero, a la inversa, donde quiera que las cosas mencionadas concurren, se pro-
503 A duce plenamente la substancia corporal.

»Pero, si inteligible es la inteligencia de las especies, y Dios es también una natura inteligible, ninguna inconsecuencia habrá en que, desde la naturaleza incorporal, estas causas sean aplicadas por la naturaleza intelectual, ciertamente, a la generación de los cuerpos, aplicando Él las fuerzas inteligibles, conduciéndolas a concurrir unas con otras en la generación de la naturaleza material.»

Así pues ¿aceptas ahora que es suficiente el máximo y fortísimo argumento del citado maestro? Pues si el cuerpo fuera algo más que el concurso de los accidentes de la *ousía,* al ser separado de él, continuaría en sí mismo y por sí mismo, ya que ciertamente todo sujeto que es subsistente por sí mismo, no necesita accidentes para ser, tal como acontece con la *ousía.* En efecto, tanto si los accidentes están en ella como si no, tanto si están en ella los que sin ella
503 B no pueden existir, como si se apartan aquellos que o bien por sólo la razón, o bien por acto y operación pueden ser separados de ella, siempre e inmutablemente subsiste por sus naturales recursos.

El cuerpo sin accidentes no puede subsistir por sí solo

Pero, si le son sustraídos los accidentes, el cuerpo no puede subsistir por sí mismo de ninguna manera, ya que ninguna substancia propiamente suya le sostiene. Pues si sustraes la cantidad al cuerpo, el cuerpo no será: es contenido por los espacios y el número de sus miembros. Si le arrebatas la cualidad similarmente, permanecerá deforme y, después, nada. Parece que la misma regla deberá cumplirse con los restantes accidentes que contienen el cuerpo. En consecuencia, lo que no puede subsistir por sí mismo sin los accidentes, se debe entender que no es otra cosa que el concurso de tales accidentes.

¿Qué habrá de admirable o contrario a la razón si de manera similar aceptamos que el gran Boecio[142] con «la cosa variable» no aludía a otra cosa que al cuerpo material que —como él mismo 503 C
dice— se constituye por el concuerso de aquellas cosas que verdaderamente son y que mientras están en él sufren necesariamente una cierta mutabilidad? Ni tampoco hay de qué admirarse si las cosas, que por sí son inmutables, se ven de una manera con la mirada pura de la mente en su simplicidad, y de otra por los sentidos corporales, compuestas en alguna materia producida por su concurso, ya que advertimos que las cosas que de por sí son simples e incorruptibles, reunidas unas con otras producen totalmente algo compuesto y corruptible. En efecto ¿a quién puede resultarle desconocido que la mole del globo terráqueo ha sido amasada a partir de cuatro elementos simples, y que mientras ella resulta ser ciertamente corruptible y disoluble, por el contrario los elementos con los que fue hecha permanecen siempre insolubles en su simplicidad? Y lo mismo especula la razón para casi todos los cuerpos en general. 503 D
Creo que ya hablamos suficiente de esto.

A: Suficiente de hecho. Y me parece que ya es hora que regresemos al tema de las categorías restantes, pues no hay duda alguna que persistir en la duda acerca de estas cosas es propio de quien disfruta con las menudencias de las naturalezas de las cosas, y por ello me avergüenza y lamento mi morosidad en muchos puntos.

M: Ni te avergüence ni te pese, pues, si de lo discutido muchas cosas pueden parecer tan perfectamente claras a los sabios hasta el punto de no abrigar ninguna duda sobre ellas, no vacilo en pensar que serán útiles a los rudos y a los que desde lo inferior van escalando lentamente el camino de la razón hacia lo superior. 504 A

A: En esto no hay vacilación posible, y en mí mismo lo veo. Prosigue con lo demás[143].

M: Si no yerro, falta estudiar otras dos categorías, a saber, la acción y la pasión, ya que al investigar lo referente al lugar, ya discutimos algo acerca del tiempo, cuanto exigía la necesidad del tema que nos ocupa.

A: No pido ahora ninguna ampliación acerca del lugar o del tiempo, pues es suficiente con lo que se dijo. Pues si alguien hablara de todo cuanto la razón desearía considerar acerca de cada cosa, la investigación no tendría fin o apenas.

---

142. Boecio: *De inst. arithmet. Proemium.* Edic. Friedlein, p. 8.
143. El tema del «lugar», iniciado en 468 B, finaliza aquí tras larga reflexión.

M: Entonces reflexiona: ¿debemos creer que la acción y la pasión se afirman de Dios, o bien, como las otras categorías, tan sólo se
504 B dicen metafóricamente?

A: Seguramente como metáfora. Pues ¿qué? ¿Se deberá pensar que estas dos categorías escapan a la regla de las restantes, cuando parecen ser de menor fuerza?

M: Te ruego que me digas qué es lo que te parece a ti: ¿mover y ser movido no es, acaso, acción y pasión?

A: No me parece que sea otra cosa.

M: Opino que algo similar ocurre con amar y ser amado.

A: La misma regla les vincula. Nadie que esté introducido en las artes liberales ignora que estos verbos y sus semejantes tienen activa y pasiva.

M: Por lo tanto, si estos verbos, en su significación tanto activa como pasiva, ya no se predican propiamente de Dios sino traslaticiamente, y todo cuanto se predica traslaticiamente no se dice de Él según la verdad de la cosa, sino de determinado modo, entonces, en realidad, Dios ni actúa, ni padece; ni mueve, ni es movido; ni ama, ni es amado.

504 C A: La postrera conclusión necesita no pequeñas aclaraciones; me parece que la rechazan la autoridad del conjunto de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

Pues innumerables veces –por lo que yo conozco– la Sagrada Escritura explícitamente afirma que Dios actúa y padece, ama y es amado, desea y es deseado, ve y es visto, mueve y es movido, y todo lo demás de este género. Y me parece más conveniente obviar los ejemplos de todo ello para no caer en prolijidades, ya que son innumerables y constantemente saltan a la vista de quien los busca. Tan sólo un texto evangélico aduciré como ejemplo: «Quien me ama, es amado por mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él»[144]. Igualmente san Agustín, en su *Hexamerón*[145], al disertar acerca del movimiento divino, escribió estas palabras: «Ciertamente el Espíritu creador se mueve a sí mismo más allá del tiempo y del lugar, mueve al espíritu creado en el tiempo sin el lugar, mueve al
504 D cuerpo en el tiempo y en el lugar». Así pues, si la acción y la pasión no se predican de Dios como una verdad de la cosa, esto es, propiamente –tal como dijimos–, se sigue que ni mueve ni es movi-

---

144. *Juan*, 14, 21
145. Agustín de Hipona: *De Genesi ad litteram*, VIII, 20.

do. Pues mover es acción y ser movido es pasión. Igualmente, si ni actúa ni padece, ¿cómo puede decirse que ama todas las cosas y que es amado por todas las que fueron hechas por Él? Amar, ciertamente, es el movimiento de un agente; ser amado es el movimiento como causa y como fin de un paciente.

Pero digo todo esto acomodándome al uso común. Porque 505 A
quien escudriña con mayor diligencia la naturaleza de las cosas encuentra muchas palabras que parecen ser activas, a juzgar por la mera superficie de las voces, pero que para el intelecto tienen una significación pasiva; y, por lo contrario, alguna pasiva por la superficie que significa un acto. Pues quien ama o desea, él mismo padece, mientras que quien es amado o deseado actúa.

Pero si Dios ama aquello que Él produce, de hecho parece que se mueve, puesto que es movido por su amor. Y si es amado por aquellas cosas que pueden amarlo, sea conociendo que aman, sea ignorándolo, ¿qué será cierto que Él les mueve? Ciertamente les mueve el amor hacia su belleza. En consecuencia, no alcanzo a ver por mí mismo de qué manera se dice que ni se mueve, ni es movido, para que no parezca que actúa o padece. Por ello te pido con la máxima insistencia que resuelvas el nudo de esta cuestión. 505 B

M: ¿Acaso crees que, en lo que actúa, una cosa es el agente, otra el poder actuar, y otra la acción, o bien son una única y misma cosa?

A: Opino que no son una sola cosa, sino tres, diferentes entre sí. El amante, esto es, el que ama, es una substancia de una concreta y definida persona, la cual posee como accidente una cierta potencia por la cual la substancia es capaz de acción, tanto si actúa como si no. Si tal substancia por medio de esta potencia se mueve a hacer algo, se dice que actúa. Y por esto parecen ser tres cosas, a saber, la substancia en la que parece radicar la posibilidad de acción, de cuya posibilidad, como de una causa el efecto, surge el actuar sobre alguna cosa, tanto si la acción es reflexiva –esto es, vuelve a la misma– como si pasa a otra persona.

M: Has distinguido correctamente. Qué te parece: ¿no será necesario mantener la misma distinción para el que padece, de tal manera 505 C
que una cosa sea el paciente, otra la posibilidad de padecer, y otra el mismo padecer, tanto si la pasión procede del mismo como de otro?

A: De hecho, la misma.

M: Estas tres cosas, tanto en quien ama como en quien es amado, ¿no serán, pues, de la misma naturaleza?

A: Creo que no lo son. Ciertamente, una cosa es la naturaleza de substancia y otra la de accidente. Y quien actúa o padece es substancia; la posibilidad de acción o pasión, y la misma acción o pasión, son accidentes.

M: Me admira ver cómo has olvidado cuanto en las argumentaciones anteriores fue investigado, hallado y –a mi entender– definido.

A: Te ruego que me lo recuerdes y hagas presente de nuevo a la memoria cuáles eran estas cosas, pues no niego que he caído, negligente y olvidadizo, en aquel defecto de la memoria que es el olvido.

M: ¿No recuerdas cómo cosechamos y recogimos que *ousía*, *dýnamis*
505 D y *enérgeia* –esto es, esencia, potencia y operación[146], como dijimos muchas veces– constituyen como una trinidad inseparable e incorruptible de nuestra naturaleza, que por la admirable armonía de la naturaleza de tal modo está integrada en sí que las tres son una sóla cosa, y la única es los tres; de tal manera que no son como naturalezas distintas, sino una única y la misma, no como una substancia y sus accidentes, sino como una unidad esencial y como una substancial diferencia de tres en uno?

A: Lo recuerdo y nunca lo olvidaré de nuevo. Olvidar la más clara
506 A imagen del Creador es la cosa más estúpida y desafortunada. Pero todavía no veo hacia dónde apunta esto, si no es, tal vez, que, ante tres cosas diferentes entre sí, cuando tú me interrogaste, respondí que ciertamente uno existía como sujeto y los otros dos como accidentes. Pero tal tríada parece que se distancia largamente de los otros tres. Y, por ello, o bien aquellos tres que dijimos que eran una única y misma substancia –esto es: esencia, potencia y operación– son los únicos y verdaderos, y, por el contrario, los que ahora yo añadí –esto es, la substancia con los accidentes, a saber, la posibilidad de acción, y el efecto de tal posibilidad, que es actuar– ha de pensarse que son superfluos y no deducidos por la razón, o bien a la inversa, o también –como me parece que debe decirse más acertadamente– que tanto unos como otros existen en la naturaleza de las cosas y se distinguen por las naturales diferencias
506 B que les son propias. Pero si se debe o no aceptar así, encomiéndolo a tu juicio discernirlo.

La trina y universal esencia, potencia y operación, especialmente de lo racional e inteligible, y la trinidad que puede considerarse en los individuos

M: Lo que has propuesto al final parece convenir con la recta razón. Pues no se apartaría de la verdad quien dijese que la trinidad esencial –a saber: esencia, potencia y operación–, inquebrantable

146. Véase la nota 113 y la 121.

e incorruptible, está presente en todo y de una manera especial en las naturalezas racionales e intelectuales. Tal trinidad, en todo cuanto esté, no puede aumentar ni disminuir.

Pero la trinidad que viene después, se entiende que es como un cierto efecto de la trinidad precedente.

Pues no se opone a la verdad, según estimo, si decimos que de la misma esencia que se crea en todas las cosas única y universal, y que es común a todas y, por lo tanto, ya que es de todos cuantos participan de ella, se dice que no es propia de ninguno de los sin- 506 C
gulares que participan, emana por natural progresión una cierta substancia propia que no es de ningún otro sino únicamente del mismo en el que radica. Esta substancia tiene su propia posibilidad, que no se toma de otra parte, sino de la misma potencia universal de la mencionada universal esencia y virtud. Igualmente de la operación propia de las particularísimas substancia y potencia ha de decirse que no provienen de otra parte, sino de la operación universal de las mismas universales esencia y potencia.

Y no es de extrañar si de la tríada que se considera en las cosas singulares, se dice que es como unos ciertos accidentes de la mencionada trinidad universal y sus primeras manifestaciones, a pesar de que, ciertamente, ella por sí misma es una y permanece infraccionable en todas las cosas que existen a partir de ella y en ella: no 506 D
puede ni aumentar, ni disminuir, ni corromperse, ni perecer cuando las que se consideran particularísimas en cada singular pueden aumentar y disminuir y variar de múltiples maneras.

Pues, efectivamente, no todas participan por igual de la universal esencia, potencia y operación, sino unas más, otras menos, pero ninguna queda enteramente privada de la participación en las mismas. Y es bien cierto que ella misma permanece como una y la misma en todas cuantas participan de ella y en ninguna está más o menos presente en vistas a la participación en ella, tal como la luz para los ojos. En efecto, está toda en cada uno y en sí misma. Pero 507 A
aumentar o disminuir es algún defecto o perfección de la participación, y, en consecuencia, no es irracional pensar que se trata de un accidente, pues lo que siempre es, lo que es en sí mismo, rectamente se denomina substancia, mientras que cuanto varía procede, o bien de la mutabilidad de una substancia inestable, o de la participación en unos accidentes, sean o no naturales.

Los accidentes de los accidentes

Y no te maraville que a determinados accidentes se les denomine substancias porque subyacen a otros accidentes, cuando ves que

la cantidad, que sin ninguna duda es un accidente de la substancia, recibe otros accidentes, como es el color que aparece cerca de la cantidad, y los períodos temporales que se atribuyen a los movi-
507 B mientos sucesivos de las cosas.

Definición del tiempo

Pues el tiempo es la medida exacta y racional del reposo o el movimiento de las cosas mudables.

A: Pienso que has respondido exactamente al problema que yo planteaba. Pero desearía que breve y lúcidamente dieras tu parecer definitivo acerca de la postrera consideración sobre las cosas.

M: Si te place, establezcamos que el Creador de todas las cosas ha constituido como inmutable subsistencia y firme fundamento de las cosas la trina inteligencia de las cosas, esto es, la esencia, la potencia y la operación.

A: Creo que hay que aceptarlo.

M: Después, según parece, hay que pensar en aquella trinidad que puede ser considerada en los singulares y que procede de la primera trinidad esencial como un efecto de su causa precedente, y sus movimientos primordiales y unos ciertos accidentes primordiales.

A: También esto debe ser reconocido así.

M: Pero cuanto viniera a unirse como accidente a la segunda tríada, tanto interna como externamente, tanto naturalmente como
507 C por alguna especie de acontecimiento, parece que se producirá como accidente de accidentes.

A: Tampoco me opongo a esta conclusión. Pues, como sea que se dan diez géneros de las cosas según Aristóteles, denominados categorías, esto es, predicamentos, y que ni entre los griegos ni entre los latinos hallamos a nadie que se oponga a esta división de las cosas, vemos que se incluyen en un único género todas las primeras esencias que los griegos llaman *ousíai* –y no sin motivo, ya que son por sí mismas y no necesitan de nadie para existir, y así han quedado establecidas por el Creador de todo como inmutables fundamentos– y que a semejanza de la Causa principal de todas las cosas, subsisten en su admirable e inmutable trinidad –esto es, como afir-
507 D mamos con frecuencia, en la esencia, la potencia y la operación–, mientras que los otros nueve géneros se dice que son accidentes[147], y no sin razón, ya que no subsisten en sí, sino en la mencionada

147. Pseudo-Agustín: *De decem categoriis*, 20-21.

trinidad esencial. Pues que los griegos denominen al tiempo y al lugar *«hôn áneu»*[148] –esto es, «sin los cuales» las restantes cosas no pueden existir– no debe entenderse de tal manera que entre aquellas cosas que no pueden subsistir sin el tiempo y el lugar se cuente la mencionada substancial trinidad de las cosas; pues ella no nece- 508 A sita del tiempo y del lugar para subsistir, ya que, por la dignidad de su propia creación, existe por sí misma antes y por encima del tiempo y del lugar.

Definición de los accidentes de los accidentes

Pero los nueve géneros que son atribuidos a solos los accidentes de tal modo son subdivididos por las autoridades que aquellos que se contemplan primordiales en las esencias, a su vez se tornan substancias, ya que subsisten bajo otros accidentes.

Así pues, si la primera división de todas las cosas es en substancias y accidentes, la segunda es de los accidentes en substancias y se alarga casi hasta el infinito, ya que lo que en un momento es accidente de lo anterior, en otro actúa de substancia de lo siguiente. Pero de estas cosas se hablará en otro lugar y ahora prosigamos con nuestro tema.

M: Pero entonces, ¿es que crees que no hay accidentes si no es de algunas esencias y accidentes? 508 B

A: No diría otra cosa un conocedor de la lógica; pues no por otra causa merecieron ser denominados accidentes, sino porque sobrevienen a una esencia, o substancia, o accidente.

Reiteración acerca de la acción y la pasión

M: ¿Acción y pasión se cuentan en el número de los accidentes?

A: Sin duda.

M: Por consiguiente son propios de alguna substancia, ya que son accidentes de las substancias particulares, pues a las esencias generales no les sobrevienen accidentes.

A: No lo niego.

M: Dime, te ruego, ¿acaso sobreviene algún accidente a la Naturaleza suprema, simple y divina?

A: Lejos de mí pensarlo.

---

148. Véase 468 C y 489 A, *supra.*

M: ¿Acaso Ella misma es accidente de otro?

A: Ciertamente tampoco diré esto; pues entonces parecería ser pasible, mutable y capaz de otra naturaleza.

M: En consecuencia ¿ni recibe ningún accidente ni es accidente de nada?

A: De hecho, ninguno y de nada.

M: ¿Son accidentes la acción y la pasión?

508 C A: También esto se concede.

M: En consecuencia, la Suprema Causa y el Supremo Principio, que es Dios, no admite ni acción ni pasión.

A: La fuerza de esta argumentación me condena a mínimas posibilidades. Pues si digo que es falso, la misma razón se reirá de mí, y no admite vacilación todo cuanto antes admití. Si verdad, necesariamente se sigue que cuanto admití acerca de la acción y de la pasión, lo he de admitir de todos los demás verbos activos y pasivos de cualquier género que sean, esto es, que Dios ni ama ni es amado, no mueve ni es movido, y otros mil, y lo que es más, que ni es ni subsiste. Y si acepto esto, ¿no ves a cuán grandes, abundantes y frecuentes proyectiles de la Sagrada Escritura voy a sucumbir? Pues de todas partes parece llegar el estrépito contra mí y proclaman que esto es falso. Opino que no se te oculta cuán arduo y difícil ha de ser persuadir el ánimo de la gente sencilla, cuando, ciertamente, se horrorizan los oídos de los que parecen ser sabios, tan pronto oyen estas cosas.

508 D

M: No te aterrorices. Nosotros debemos seguir ahora la razón, que investiga la verdad de las cosas y no es oprimida por autoridad

509 A alguna, ni se le impide que aquello que investiga cuidadosamente envolviéndolo con las vueltas de los argumentos, y halla con mucho trabajo, públicamente lo explique y lo proclame.

Ciertamente la autoridad de la Sagrada Escritura ha de ser seguida en todas las cosas[149], ya que posee la verdad que en ella tiene su secreta morada, por así decirlo. Con todo, no hay que creerla como si al sugerirnos la naturaleza divina siempre poseyera los signos propios tanto por lo que refiere a palabras como a nombres, pues usa algunas comparaciones y varios modos traslaticios de las palabras y de los nombres, y condescendiendo con nuestros sentidos todavía rudos y débiles, los alienta con doctrinas simples. Atiende al Apóstol que dice: «Os di leche para beber, no alimento sólido»[150]. Pues lo que se proponen los Oráculos Divinos es en-

149. Véase 499 B.
150. I *Cor.* 3, 2.

tregar y sugerir algo a nuestro pensamiento en vistas a nutrir nuestra fe acerca de las cosas inefables, incomprensibles e invisibles. 509 B

Ciertamente, quienes viven casta y piadosamente, y buscan la verdad con ardor, de Dios no deben decir ni pensar otra cosa, sino las que se hallan en la Sagrada Escritura; ni deben usar de otras, sino de las mismas significaciones y traslaciones quienes, o bien creen en Dios, o bien investigan. ¿Quién presumirá de afirmar algo inventado por él mismo acerca de la Naturaleza inefable, más allá de cuanto Ella misma, por sí misma, ha modulado a través de sus santos órganos, es decir, los teólogos?

Y para que creas y mantengas más firmemente todo esto, pienso que debo introducir aquí el testimonio del teólogo san Dionisio, si tú lo permites.

A: Me parece claro, y nada acepto con más gusto que la razón fortalecida por una firmísima autoridad.

M: El citado teólogo, en el capítulo primero de *Los nombres divinos*[151], recomienda la autoridad de la Sagrada Escritura con grandes alabanzas. Pero ya que según su estilo se expresa de una manera 509 C
oscura e hiperbólica, y, en consecuencia, bastante abstrusa y difícil de entender para muchos, me gustaría presentar su pensamiento en este punto con una ordenación de las palabras más fácil de comprender que la que ofrece su original.

Dice: «Católicamente no osando decir ni entender de la superesencial... divinidad excepto lo que nos ha sido revelado en los Divinos Oráculos[152] divinamente: pues a su superesencialidad que está más allá de la razón, de la inteligencia, y de la esencia... es necesario referir la ciencia de la superesencialidad... hacia las claridades superiores, mesuradas con la temperancia y la santidad que son propias de lo divino, contemplando objeto tan alto cuanto le permite la iluminación de los Oráculos Divinos.» 509 D

¿Adviertes cómo enteramente prohíbe que alguien ose hablar de la divinidad oculta más alla de lo que fue expresado en los Oráculos Santos? A éstos, a saber, los Oráculos, con nombre gloriosísimo y veracísimo, denomina «claridades superiores, mesuradas con la temperancia y la santidad que son propias de lo divino».

Y él mismo, en la misma obra, poco después: «Pues del mismo modo que por lo sensible son incomprensibles e incontemplables 510 A

151. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, I, 1.

152. La expresión *«hierá logía»* es de origen hermético, pero de uso corriente entre los cristianos en torno a Eusebio de Cesarea. En el siglo IV viene a denotar la Sagrada Escritura y la tradición no escrita.

las cosas invisibles; y por aquello que está en la figuración y la similitud, las cosas simples y carentes de similitud; y según las figuras de los cuerpos formados por incorporales la intocada y no figurada informidad; según el mismo razonamiento verdadero, la dimensión superesencial sobrepasa las esencias, y la unidad superespiritual al espíritu, y es imposible para toda potencia lo que es supersensible, y arcano para toda razón el bien superracional; la Unidad que unifica toda unidad, la Esencia superesencial, el Intelecto invisible y la Palabra arcana, la Irracionalidad y la Invisibilidad y la Innominabilidad, que existe como no son las cosas, la Causa ciertamente del ser de todas las cosas, pero Él mismo no un *ón*, ciertamente cima de toda esencia, y de una u otra manera Ella se manifiesta a sí misma según le es propio y conocido. En consecuen-
510 B cia, como ya se dijo, de esta superesencial y oculta divinidad no se debe osar ni afirmar, ni entender algo fuera de las cosas formuladas para nosotros por la divinidad, pues para esto Ella se entregó a sí misma óptimamente en los Oráculos. La ciencia y la contemplación de Ella tal cual es, es tan inaccesible a quienes son, como Ella está superesencialmente separada de todo.»

Y estas palabras son suficientes acerca de la necesidad de seguir sólo la autoridad de la Sagrada Escritura especialmente en la investrigación de las cosas divinas. También la razón en esto lucha para persuadir y probar con investigaciones seguras sobre la verdad, que de Dios no se puede decir nada con propiedad, ya que supera todo intelecto y todas las significaciones sensibles e inteligibles quien es mejor conocido ignorando, de quien la ignorancia es verdadera sabiduría, y de quien en todo con más verdad y fidelidad se niega que no se afirma. Pues todo cuanto de Él se niega, verdaderamente se
510 C niega, pero no todo cuanto se afirma, se afirma con verdad. Ciertamente si afirmas que Él es tal o cual, se te podrá probar la falsedad, ya que no es nada de lo que es, se dice o se puede entender.

Apofatiké

Pero si declaras «No es ni esto, ni eso, ni aquello», aparecerás como quien es veraz, porque Él no es ninguna de las cosas que son y no son. A Él no puede acceder nadie que, fortalecido primero para el camino de la mente[153], no abandone todos los sentidos, las operaciones intelectuales, y lo sensible, y todo lo que es y no es, y

153. Véase Cicerón: *Academica*, II, 10, 3.

–en cuanto es posible– sea restituido a la unidad no cognoscitiva de Aquel que está sobre toda esencia e inteligencia; de quien no son propias ni la razón, ni la inteligencia; del que ni se dice, ni se entiende; del que no tiene propiamente ni nombre, ni palabra. 510 D

Con todo, no es irracional –como dijimos con frecuencia– que se puedan predicar de Él todas las cosas que existen, desde las más altas hasta las más bajas, por cierta similitud o disimilitud[154], o contrariedad, u oposición, ya que por Él son cuantas cosas de Él pueden predicarse.

Dios es la Causa y el Ordenador de lo semejante, lo diferente, los contrarios y las privaciones

Pues no sólo creó lo semejante a Él, sino también lo diferente, ya que Él es semejante y diferente: ciertamente es Causa de los contrarios. Ciertamente, en virtud de aquellas cosas que fueron 511 A
verdaderamente creadas por Él, la verdadera razón prueba que contiene también las que parecen ser contrarias y las que no son por privación de esencia[155].

En efecto, no se encuentra ningún vicio que no sea sombra de alguna virtud, o una cierta semejanza falaz, o una clara contradicción. Similitud, ciertamente, como en el caso de la soberbia, que comporta la sombra del verdadero poder; la lujuria, del reposo; el furor, de la fortaleza; la ira, de la corrección y la justicia, y similares. Y la contradicción, como la malicia respecto a la bondad.

Y de la misma manera que la bondad conduce lo no existente a la existencia para que sea[156], así la malicia ansía corromper todas las cosas que son y disolverlas enteramente, para que no sean. Y si fuese así –esto es, si todo pereciera– también simultáneamente perecería ella[157], pues, si pereciera la naturaleza, perecería simultáneamente el vicio. Pero la fortaleza de la bondad sostiene toda la 511 B
naturaleza para que no perezca. Incluso se permite en ella –a saber, en la naturaleza– la malicia para que por comparación entre con-

154. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, II, 3 (*Patrología Griega Migne*, 3, 140 C, 1-4).

155. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IV, 19 (*Ídem*, 3, 716 C, 13-15).

156. Véase *supra*, 453 B; 470 A, 483 C; en otros libros: 553 B, 580 C; 596 B; 597 A; 627 D; 629 A; 647 B; 796 A. «La bondad... para que sea»: Platón: *República*, X, 608 E; Proclo: *De malorum subsistentia*, XIII (Edic. Boese, pp. 15-16); Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IV, 19.

157. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IV, 23.

trarios resulte alabanza de la bondad, y para ejercicio de las virtudes en una operación racional, y para purificación de la misma naturaleza, cuando sea absorbida la muerte en la victoria[158] y en todos aparezca y reine sólo la bondad, y perezca totalmente la malicia. Pero de esto se hablará más largamente en el quinto libro.

Así pues, que ninguna autoridad te arranque por el terror de aquellas cosas que una razonable persuasión señala como de justa contemplación. Pues la verdadera autoridad no obstaculiza la razón justa, ni la razón justa a la verdadera autoridad. No hay duda de
511 C que ambos emanan de una única fuente, a saber, la Sabiduría divina.

Por una parte, ciertamente, a quienes buscan piadosamente les concede y entrega la capacidad de pensar y hablar abundantemente acerca de la Naturaleza incomprensible e inefable, para que no permanezca silencioso en todos el estudio de la verdadera religión, a fin de que nutra con doctrina a los rudos todavía en la simplicidad de la fe; y, una vez instruido, armado y fortificado con las defensas divinas, responda a los enemigos de la fe católica. Pero, por la otra, para que piadosa y castamente corrija a la gente sencilla que se nutren todavía en los parvularios de la Iglesia a fin de que no crean u opinen de Dios nada indigno, a fin de que no estimen que todo cuanto la autoridad de la Sagrada Escritura afirma de la Causa de todas las cosas se afirma con propiedad. Y esto, tanto si se trata de nombres gloriosísimos y superiores a todas las cosas, como Vida, Virtud y las demás virtudes; o de cosas medias, como Sol, Luz, Estrella, y los restantes que se dicen de Dios tomándolos de
511 D las partes más sublimes de este mundo visible; o de los movimientos de las creaturas visibles inferiores, como Espíritu, Nube, Esplendor, Orto, Trueno, Rocío, Tormenta, Lluvia, o también Agua, Río, Tierra, Piedra, Madero, Viña, Olivo, Cedro, Hisopo, Lirio, Hombre, León, Buey, Caballo, Oso, Pardal, Gusano, también
512 A Águila, Paloma, Pez, Monstruo, y otros más, innumerables, que son transferidos desde la naturaleza creada hasta la Naturaleza Creadora por una cierta transformación y una significación figurada. Y lo que es todavía más admirable, la Escritura no sólo hizo traslaciones desde la creatura al Creador, sino también a partir de cosas contrarias a la naturaleza, como, por ejemplo, Enfermedad, Ebriedad, Voracidad, Olvido, Ira, Furor, Odio, Concupiscencia, y tantos otros[159], que engañan menos a los simples de espíritu que las anteriores metáforas tomadas de la naturaleza.

---

158. I *Cor.* 15, 54.
159. Véase *supra*, 458 B.

Más engaña al alma oír afirmar de Dios cosas semejantes que no las opuestas

Pues, ciertamente, el alma racional, pero extremadamente simple, se engaña oyendo que se afirman de Dios los nombres de las cosas naturales, pues cree que se dicen con propiedad; por lo contrario, no es enteramente burlada cuando oye que se afirman de Dios los nombres de cosas que son contra la naturaleza, pues o bien las juzga enteramente falsas y las rechaza, o bien dichas figura- 512 B
damente, y las acepta y las cree.

A: No estoy tan aterrorizado por la autoridad, ni me horroriza tanto un ataque por pequeñez de ánimo, que me avergüence de enunciar francamente aquellas cosas que la razón claramente deduce y define sin dudas. Especialmente cuando tales cosas no son tratadas sino entre los sabios, para quienes nada es tan grato de oír como una razón verdadera, nada tan delectable de buscar cuando se investiga, nada tan hermoso para contemplar cuando se halla. Pero ansío conocer qué pretendías con la argumentación precedente.

M: ¿Qué te parece que puedo pretender con argumentaciones semejantes, sino hacerte entender de qué modo traslaticio, y no 512 C
propiamente, se pueden afirmar de la Naturaleza creadora los vocablos que significan cosas, tanto si son substancias como accidentes, como esencias, y también traslaticiamente y no propiamente las palabras que significan movimientos de la naturaleza creada, tanto naturales como no naturales?

Pues si los vocablos de esencias, o de substancias, o de accidentes se aplican a Dios no por la verdad de la cosa, sino por una cierta necesidad de significar a la Naturaleza inefable, ¿acaso no se sigue necesariamente que las palabras que significan el movimiento de las esencias, substancias y accidentes, no se pueden decir propiamente de Dios, que por la excelencia incomprensible e inefable de su naturaleza trasciende a toda esencia y substancia, a todo accidente, a todo movimiento, acción y pasión, y cualquier cosa que se entienda o diga de los tales, o cualquier cosa que ni se dice ni se 512 D
entiende, pese a radicar en ellos?

Pues ¿qué? Si de Dios por metáfora se dice que es Amor, cuando es «más que amor» y supera todo amor ¿por qué no ha de decirse de Él que ama, a pesar de superar todo movimiento de amor, ya que nada apetece fuera de Sí mismo, puesto que sólo Él es todo en todas las cosas? Igualmente si «agente» y «actor», «productor» y 513 A
«factor» se le aplican, no ya propiamente, sino a manera de cierta metáfora, ¿por qué no se afirmarán de Él con la misma manera de hablar, también «hacer» y «producir», o «ser hecho» y «ser pro-

ducido»? También pienso que hay que entender lo mismo de todas las restantes palabras que significan todos los movimientos de todas las creaturas mutables, sean naturales, no naturales, intelectuales, racionales, irracionales, corporales, incorporales, locales, temporales, rectos, oblicuos, angulares, circulares o esféricos[159bis].
A: Muy fuertemente me presionas para que reconozca racionalmente tales cosas. Pero yo desearía que tú mismo aportaras alguna ayuda para confirmar esto por medio de la autoridad de los Santos Padres.

Diferencia entre razón y autoridad

M: Opino que no ignoras que es de mayor dignidad lo que es ante-
513 B rior por la naturaleza que lo que es anterior por el tiempo.
A: Esto, prácticamente, es conocido por todos.
M: Aprendimos que la razón es primera por naturaleza, la autoridad por el tiempo. Aunque la naturaleza haya sido creada simultáneamente con el tiempo, con todo, desde el inicio del tiempo y de la naturaleza no empezó a existir la autoridad. Pero desde el principio, con la naturaleza y el tiempo, la razón había nacido[160].
A: La misma razón lo enseña. Ciertamente la autoridad procede de la razón verdadera, pero la razón nunca jamás de la autoridad. Toda autoridad que no es aprobada por una razón verdadera, aparece como insegura; pero la verdadera razón, ya que queda establecida por sus propias fuerzas firme e inmutable, no necesita ser fortalecida por la aceptación de ninguna autoridad. Pues la verdadera auto-

159 (bis). El tema del movimiento de las esferas —una esfera girando sobre sí misma, o varias concéntricas girando como en un solo movimiento— pudo tomarlo Eriúgena de Macrobio: *In «Somnium Scipionis»*, II, 14, 31.

160. La relación que establece Juan Escoto entre «razón» y «autoridad» o «Sagrada Escritura», o «Padres de la Iglesia», ha alimentado largas páginas de su historiografía. Ésta permanece dividida entre presentar su obra como propia de un racionalista, o leerla con ojos agustinianos. Difícilmente un buen agustiniano hubiera escrito *«Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam»* (*Annotationes in Martianum*, 57, 15 (Lutz) p. 64, 23). Pero la doctrina afirmada en este párrafo del *Periphyseon* en poco difiere, por ejemplo, de la Fredegiso: *De nihilo et tenebris, praef.* (Edic. Dummler, p. 553; *Patrología Latina Migne*, 105, 752 B). Pero el racionalismo del Eriúgena ya escandalizó a sus contemporáneos (así, el diácono Floro: *Liber adversus J. Scotum, Praef.* en *Patrología Latina Migne*, 119, 102 B). Como señala Dal Pra, en el irlandés el *logos* griego impregna su doctrina, su sistematismo y su misma lectura bíblica, mucho más que en cualquier doctrina de un autor occidental latino. Ningún occidental alcanza el nivel especulativo y sistemático de Escoto Eriúgena, aun compartiendo con él un claro teologismo cristiano.

ridad no me parece que sea otra cosa que la verdad descubierta gracias a las fuerzas de la razón y encomendada por los Santos Padres a la escritura para que fuera útil a la posteridad. Pero quizás a ti te parece otra cosa. 513 C

M: En modo alguno. En consecuencia, primero importa usar la razón en las cosas que ahora nos preocupan, y más tarde la autoridad[161].

A: Comienza en el orden que prefieras, que yo he de seguirte paso a paso.

M: ¿Te parece a ti que se puede dar alguna acción o pasión sin ningún movimiento por parte del agente o paciente?

A: Acerca del agente no tengo dudas: no veo que el agente pueda tener una acción sin algún movimiento por su parte. Pero no aprecio claramente cómo es movido en sí mismo el paciente.

M: ¿No adviertes cómo todo cuanto actúa se mueve o es movido en vistas a que aquello que apetece hacer, a su vez, se mueva desde el estado de lo que no es hasta el de lo que es? Efectivamente, tanto si es consciente de tales movimientos como si no, nada puede pasar de lo que no era a lo que es sin movimiento propio y ajeno. 513 D
Y no hablo de aquel movimiento general y común a todas las creaturas creadas, por el cual son movidas de la nada al ser, sino del movimiento usual en el tiempo por el que cada día la materia mutable recibe determinadas formas cualitativas, tanto si lo que mueve es la naturaleza como el arte.

A: Ya lo entiendo, y me acuso de una excesiva lentitud en darme 514 A
cuenta de que, cuanto padece, padece su propio movimiento, el ajeno, o uno y otro a la vez.

M: Así pues, tanto el agente como lo hecho padecen sus movimientos. Pues el agente padece su propio movimiento para actuar, y lo que es hecho soporta su propio movimiento y el ajeno: el suyo, ciertamente, al pasar de lo que no era a algo que es; el ajeno, ya que no es causa por sí mismo de su propio movimiento, sino que se hace a partir de un movimiento natural, o de una voluntad libre, o de alguna necesidad. En consecuencia, como dijimos, lo que es hecho padece el movimiento propio y el ajeno; lo que hace tan sólo el propio. Con todo, con frecuencia acontece que el que hace sea movido por otra causa a la acción que realiza, o también que el agente y el paciente resulten ser uno y el mismo. Pero en este caso, aunque el movimiento del agente nazca de varias causas naturales, 514 B

161. Agustín de Hipona: *De ordine*, II, 9, 26.

o libres, o no libres, a pesar de todo se denominará propio, porque se entiende que no es exterior a él sino en él.
A: No negaré que en todo esto me has convencido; espero, pues, lo que ha de seguir.

Sobre el movimiento

M: Pienso que ningún movimiento puede carecer de principio y de fin. Pues no se satisface la razón sin que todo movimiento comience por algún principio y tienda hacia un determinado fin en el que descanse al alcanzarlo.

Tal afirma clarísimamente el venerable Máximo en el tercer capítulo de sus *Ambigua*[162], al decir: «Si Dios es inmutable, como corresponde a la plenitud de todo, a la inversa, todo cuanto recibe el ser a partir de lo que no existe, se mueve y con toda razón es enteramente derivado de alguna causa.» Pues, como enseña el mis-
514 C mo Máximo en otra parte[163]: «La Causa de todo es la misma que el Fin de todo. Pues Dios es el principio, esto es, la causa, y el fin de todas las creaturas, ya que de Él reciben el ser y comienzan a existir, y también se mueven hacia Él y en Él reposan»[164]. Y él mismo, algo más adelantado el capítulo: «El movimiento es propio de aquellas cosas que fueron hechas, sea el inteligible de los inteligentes, sea el sensible de los sensibles. Absolutamente ninguna de las cosas que fueron hechas... es inmóvil»[165]. Y poco después: «Ahora bien, a tal movimiento lo llaman –quienes nos introdujeron en la sagrada ciencia de los Misterios Divinos– "potencia natural" cuando tiende inmediatamente a su fin[166], o bien "pasión", esto es, un movimiento que pasa de uno a otro y cuyo fin es la impasibilidad, u "operación" activa, cuyo fin es la autoperfección. Ninguna de las cosas que fueron hechas es el fin de sí misma, ya que tampoco
514 D es la causa de sí misma: de otro modo sería tan ingénito, como carente de principio e inmutable, justamente porque de alguna manera se movería hacia la nada de lo que tiene. Trascendería la naturaleza de las cosas que son, como si fuera una nada, pese a que hay

162. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, III (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.069 B, 4-7).
163. *Ídem*, 1.073 C 3-9.
164. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, V, 10 (*Patrología Griega Migne*, 3, 825, B, 1-2).
165. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, III (*ídem*, 91, 1.072 A 14 - B 2).
166. *Ídem*, 1.072 B, 10-12.

de él una verdadera definición, aunque ajena a él, que dice: Fin es aquello en referencia a lo cual todas las cosas son, pero él no se refiere a ninguna. Él no es perfección en sí mismo, de otra manera no se haría de pleno derecho. Igualmente, también, a nada debe el ser, por sí mismo es de algún modo perfecto e incausado. Ni es la impasibilidad, de otra manera sería tanto permanente como infinito e incircunscrito. Pues el padecer no está naturalmente en aquello que es totalmente impasible, lo que ni es amado por otro ni se mueve por amor hacia alguna otra cosa»[167]. 515 A

«Pues sólo de Dios es propio ser el fin, la perfección, la impasibilidad, como también inmutable, pleno, impasible; pero las cosas que fueron hechas son movidas hacia el Fin carente de principio»[168]. «Cualquiera de las cosas que fueron hechas, padece el ser movida; así como aquellas que no son, por sí mismas son movimiento, o por sí mismas son potencia. Por consiguiente, las cosas generadas, si subsisten en el orden racional, también se mueven plenamente, porque son movidas por el principio según la naturaleza en vistas al ser, hacia el fin por el conocimiento en vista al bienestar. Pues el fin del mismo movimiento de aquellas cosas que se mueven hacia aquello que siempre es, es bienestar; al igual como el 515 B principio es el mismo Ser que ciertamente es Dios, quien da el ser y dona graciosamente el bienestar, con todo derecho principio y fin. Pues desde Él, y absolutamente, somos movidos como por un principio, y también de alguna manera somos movidos hacia Él como hacia un fin. Pero si lo intelectual se mueve intelectualmente en coherencia consigo mismo, también entiende plenamente; y si entiende, también ama plenamente lo que entiende; y si ama, enteramente padece a sí mismo como un amable exceso; y si padece, por el mismo hecho anhela; si anhela, enteramente tiende hacia algo con poderoso movimiento; si tiende hacia algo con movimiento poderoso, no reposa hasta ser todo en el todo amado, y a quedar libremente comprendido en el todo, aceptando la circunscripción 515 C en el todo según una voluntad salvadora para hacerse todo en el todo que le circunscribe, de tal manera que nada más pueda querer fuera de sí mismo al ser capaz de conocerse a sí mismo totalmente circunscrito, pero a causa del circunscribente, tal como el aire es totalmente iluminado por la luz y el hierro todo, por el fuego, es licuado enteramente»[169].

167. *Ídem,* 1.072 B 11 - C 11.
168. *Ídem,* 1.073 B, 4-7.
169. *Ídem,* 1.073 B, 14 - 1076 A 3. Véase *supra,* 450 A y 451 A.

¿Adviertes cómo el venerable maestro citado enseña que todo movimiento no radica si no es en aquello que comienza a partir de un principio y tiende a su propio fin por un movimiento natural?

La triple definición de movimiento

Y él mismo define el movimiento natural de tres maneras: «Movimiento es la potencia natural que tiende inmediatamente a su fin», o «Movimiento es una pasión que procede de uno a otro, cuyo fin es la impasibilidad», o «Movimiento es una operación activa cuyo fin es la autoperfección»[170]. Pero cuando define «Movimien-
515 D to es la pasión que procede de uno a otro», si ha de aplicarse al movimiento natural, no debe entenderse como si una cosa fuera el principio que inicia un movimiento pasivo –es decir, el movimiento de quien lo sufre–, y otra el fin al que aspira. En realidad, para todo lo que se mueve naturalmente, el principio y el fin son una sola cosa: es Dios, desde donde, por donde y hacia donde se mueven todas las cosas. Pero ya que uno es el concepto de principio y otro el de fin, los dos conceptos se dicen como si se tratara de dos
516 A cosas diferentes cuando se aplican al único principio y fin de todas las cosas, como si se dijera «desde lo que se entiende como principio a lo que es entendido como fin de Dios». Considera seguidamente cómo cuanto carece de principio y de fin necesariamente carecerá también de todo movimiento. Ahora bien, Dios es *«anarcos»*, esto es, sin principio, porque nada le precede, ni le produce para que sea; tampoco tiene un fin, ya que es infinito. Nada puede pensarse más allá de Él, ya que es el límite de todas las cosas más allá del cual nada puede avanzar. En consecuencia, no es susceptible de movimento alguno, porque no tiene en donde moverse, al ser Él la plenitud, el lugar, la perfección, el reposo y el todo de todas las cosas. Más aún, es «Más que plenitud y perfección», «Más
516 B que lugar y reposo», «Más que el todo de todas las cosas». Es más, pues, de cuanto se diga o entienda de Él, sea cual sea el modo tanto de afirmar algo de Él, como de entenderlo.

A: Me parece que todas estas cosas brillan claramente para mí.

M: En consecuencia, si atribuyes distributivamente todo movimiento a las creaturas, pero a Dios le reconoces libre de todo movimiento, ¿no será tan necio que atribuyas acción y pasión a quien separas de todo movimiento, como que no reconozcas sin la

170. *Ídem*, 1.072 B, 10-14.

más mínima duda ambas cosas sólo a aquello a lo que es inherente el movimiento?

A: Por lo que respecta a la pasión, no dudo en lo más mínimo. Enteramente creo y entiendo, pues, que Dios es impasible. Por pasión me refiero a lo que se opone a la acción, esto es, ser hecho. Pues ¿quién podría afirmar o creer y, mucho menos, pensar, que Dios sufre el ser hecho cuando es el Creador y no una creatura? Pues 516 C
como acordamos entre nosotros largo tiempo ha, cuando se afirma que Dios es hecho, es patente que se dice según una manera figurada de hablar. Ciertamente se estima que es hecho en las creaturas en general no sólo cuando en ellas se entiende que existe porque sin ello no podrían existir, sino que también es su esencia: «Pues el ser de todas las cosas es la Divinidad más allá del ser»[171], como dice san Dionisio. También se dice que se hace en las almas de los fieles cuando o bien por la fe y las virtudes es concebido en ellas, o bien por la fe empieza a ser entendido de alguna manera. En efecto, según creo, la fe no es otra cosa que un cierto principio por el cual comienza a ser producido el conocimiento del Creador en una naturaleza racional.

Pero acerca de la acción todavía nada veo con claridad, ya que escucho a todas las Sagradas Escrituras y a la fe católica confesar que Dios ha hecho todas las cosas.

M: Ya aceptaste que hacer, sin movimiento del que hace, es imposible. 516 D

A: Lo acepto.

M: Por consiguiente, o bien atribuyes a Dios un movimiento sin el cual no se entiende que pueda obrar, o bien niegas de Él a la vez el movimiento y la acción. Pues estas dos cosas se cuentan entre las que son simultáneas, y a la vez nacen y mueren.

A: No puedo atribuir a Dios el movimiento, ya que únicamente Él es inmutable y no tiene desde donde, ni hacia donde moverse, ya que en Él están todas las cosas, y, más aún, cuando Él mismo es 517 A
todas las cosas. Por otra parte, no puedo negarle la acción, puesto que Él ha hecho todas las cosas.

M: En consecuencia, ¿separarás el movimiento de la acción?

A: Ciertamente no puedo hacerlo, porque los veo inseparables.

M: ¿Qué es lo que vas a hacer, por lo tanto?

A: Lo ignoro y te suplico encarecidamente que me abras, por lo tanto, algún camino y me libres de tan gran dificultad.

M: Acepta, pues, este paso hacia delante para el razonamiento:

171. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, IV, 1.

¿Cuál es tu opinión acerca de si Dios existía antes de hacer todas las cosas?

A: Opino que existía.

M: En consecuencia, para Él la acción es un accidente: lo que no es coeterno a Él, o coesencial, o bien es algo externo a Él, o bien es un accidente en Él.

A: No creo que exista alguna otra cosa aparte de Él, o fuera de
517 B Él: en Él son todas las cosas y fuera de Él nada existe. Y no aceptaré temerariamente algún accidente en Él, pues entonces no sería simple, sino con una cierta composición de esencia y accidentes. Pues si se entiende que hay en Él otra cosa que no sea Él mismo, o si recibe alguna cosa accidental, de hecho no es ni infinito ni simple, a lo que se oponen firmísimamente tanto la fe católica como la razón verdadera.

Se confiesa, pues, que Dios es infinito y más que infinito, ya que es el infinito de los infinitos; y simple y más que simple, ya que es la simplicidad de todos los simples. Y se cree y entiende que nada hay con Él, porque Él es el ámbito que encierra todas las cosas, las que son y las que no son, las que son posibles y las que no son posibles, y las que parecen ser contrarias u opuestas a Él, por no ha-
517 C blar de las semejantes y las desemejantes. Él mismo es la semejanza de las cosas semejantes y la disimilitud de las desemejantes, la oposición de los opuestos y la contrariedad de los contrarios. Todas estas cosas Él las recoge y las compone en una única concordia con hermosa e inefable armonía. Pues las cosas que parecen opuestas entre sí en las partes del todo, y contrarias y disonantes entre sí, cuando se las considera en la armonía generalísima del mismo todo son convenientes y a tono.

M: Entiendes rectamente, y procura que de ninguna de las cosas que ahora has admitido, te sepa mal haberlo admitido más tarde.

A: Procede en el orden que quieras: te sigo y no volveré atrás en cualquiera de las cosas que he admitido.

M: En consecuencia, ¿no existía Dios antes de hacer todas las cosas?

A: No existía, pues si hubiera existido, el hacer todas las cosas sería un accidente suyo; y, si hacer todas las cosas fuera accidente suyo,
517 D habría que entender que en Él hay tiempo y movimiento. En efecto, se movería para hacer cuanto no hubiera hecho ya, y el tiempo precedería a su acción, que no sería ni coesencial ni eterna con Él.

Sobre la acción

518 A M: En consecuencia: ¿su acción es coeterna y coesencial a Dios?

A: Así lo creo y entiendo.

M: Dios y su hacer, esto es, su acción ¿son una cierta dualidad, o una unidad simple e indivisible?

A: Me parece que una unidad. Dios no admite números en sí mismo porque es el único no numerable, y número sin número, y la Causa de todos los números, superior a todo número[172].

M: En consecuencia ¿en Dios no es una cosa el ser y otra el hacer, sino que en Él el ser es exactamente lo mismo que el hacer?

A: No me atrevería a oponerme a esta conclusión.

M: En consecuencia, cuando oímos que Dios ha hecho todas las cosas, no debemos entender otra cosa sino que Dios está en todas las cosas, esto es, que Él subsiste como Esencia de todas las cosas. Sólo Él, por sí mismo, es verdaderamente, y todo cuanto con verdad se dice que existe en las cosas que son es solamente Él mismo. 518 B
En efecto, ninguna de las cosas que son, por sí misma, es verdaderamente, y cuanto se entiende verdaderamente en Él recibe una participación de Él mismo, el Único que verdaderamente es, Él solo y por sí mismo.

A: Tampoco quiero negar esto.

M: En consecuencia ¿ves de qué modo la razón verdadera separa enteramente la categoría de la acción de la Naturaleza Divina, y la distribuye entre las cosas mudables y temporales, incapaces de carecer de principio y de fin?

A: Esto también lo veo claramente. Y ahora, ya sin ninguna duda, entiendo que ninguna categoría se aplica a Dios.

M: ¿Entonces, qué? ¿Por la misma razón, no deberemos examinar la fuerza de todos los términos que la Sagrada Escritura afirma de Dios, para apreciar cómo por ellos no se significa cosa alguna fuera de la misma Esencia, y «Más que Esencia», divina, simple, inmutable, incomprensible para todo intelecto y por toda significación? 518 C

Por ejemplo, cuando oímos que Dios quiere y ama o desea, ve, oye, y las restantes palabras que pueden predicarse de Él, es necesario que no pensemos sino que, con significaciones naturalmente adaptadas a nosotros, se alude a su inefable esencia y potencia. Y ello para que no quede de tal modo reducida al silencio la verdadera y piadosa religión cristiana que no se atreva a hablar de Él para la instrucción de las almas simples y para repeler las astucias de los heréticos, que siempre preparan asechanzas contra la verdad y trabajan para erradicarla, y anhelan engañar a los menos instruidos en

---

172. Véase en otros libros: 590 B; 633 B. También: Eriúgena: *De praedestinatione*, II, 3 (*Patrologia Latina Migne*, 122, 362 B, 8-10); Agustín de Hipona: *De Genesi ad litteram*, IV, 3 y 4; Máximo el Confesor: *I Ambigua*, VI, 41.

ella. Así pues, que Dios es, quiere, hace, ama, desea y ve, y las restantes expresiones que pueden afirmarse de Él —tal como dijimos— no insinúan otra cosa sino su inefable Esencia de aquella
518 D manera que Él permite que se la signifique, y todas estas cosas en Él deben ser tomadas como una única y misma cosa.
A: No puede ser de otra manera, ciertamente. Donde hay la verdadera, eterna e indisoluble simplicidad por sí misma, es imposible
519 A distinguir entre uno y lo otro, lo múltiple y lo diverso.

Con todo, desearía que me explicaras más llanamente, para entenderlo con claridad, cómo he de entender que se dice sólo de su naturaleza, sin ningún movimiento del amante o del amado, cuando oigo que «Dios ama» o «es amado». Tan pronto como me lo explicites, ya nunca más dudaré al leer u oír en alguna parte que Él quiere, o desea y es deseado, ama y es amado, ve y es visto, apetece y es apetecido, y parecidamente mueve y es movido. Todas estas cosas deben ser aceptadas por el intelecto como una única y misma cosa, de tal manera que voluntad, amor, dilección, visión, deseo y también movimiento, cuando se afirmen de Dios, nos indiquen una única y misma realidad; tanto si las palabras están en activa o en pasiva, o son neutras, o cualquiera que sea la significación con
519 B que se las usa, se entiende que no discrepan por ninguna diferencia de denotación, según mi opinión.

Definición de amor

M: Pienso que no te equivocas en tales cosas; son tal como tú juzgas. En consecuencia, acepta primero esta definición de amor: Amor es la conexión y el vínculo por el cual la totalidad de todas las cosas se une en inefable amistad y unidad indisoluble. Y también puede ser definido así: El amor es el fin del movimiento natural de todas las cosas que están en movimiento, y el estable reposo más allá del cual no continúa ningún movimiento de la creatura.

San Dionisio hace suyas abiertamente estas definiciones en sus *Himnos de Amor*[173], al decir: «Por amor, tanto si nos referimos al divino, como al angélico, o al intelectual, o al animal, o al natural,

---

173. «Himnos de Amor» o *«Erôtikoi»* que Dionisio (Pseudo–) atribuye «al muy santo Hieroteo», su «admirable iniciador en los secretos divinos» (*De divinis nominibus*, IV, 14; *Patrologia Griega Migne*, 3, 713 A), del que conoce unos *«Elementos de teología* de nuestro preceptor Hieroteo» (*idem*, 681 A). El personaje es desconocido; tanto puede ser una ficción del Pseudo-Dionisio, como una persona real, que quizás escribiera los *Himnos* en siríaco, dado que en griego el texto aparece como prosa.

entendemos una unitiva y continuativa potencia que ciertamente mueve las cosas superiores a proveer por las inferiores, a las de la 519 C
misma forma a una sociable vinculación, y a las situadas en los últimos puestos a convergir hacia las mejores y superiores»[174]. Y continúa: «Ya que, a partir del Uno, ordenadamente derivamos muchos amores[175],... ahora de nuevo reunámoslos simultáneamente y congreguémoslos a partir de su multitud a todos en el Uno, el omnicomprensivo Amor y Padre de todos ellos: primero en dos que comprenden totalmente en El todas las potencias de amor, sobre las cuales domina y reina desde la Sumidad de todas las cosas, Causa inmensurable de todo amor, hacia la cual tiende connaturalmente para cada una de las cosas existentes el amor universal de todas las cosas existentes»[176]. El mismo y en el mismo libro: «Veamos ahora de nuevo esto» –esto es, las potencias del amor– «que se congregan en el Uno; digamos que hay una potencia simple que se mueve a sí misma a un justo equilibrio que une desde el ser óptimo hasta las últimas cosas existentes, y a par- 519 D
tir de éstas de nuevo, a través de todas las cosas, hasta el óptimo, regresando a sí misma, desde sí misma, por sí misma, ella misma, y siempre permaneciendo en sí misma girando del mismo modo»[177].

En consecuencia, con toda justicia se llama a Dios Amor, ya que es la Causa de todo amor, se difunde por todas las cosas, reúne todas las cosas en la unidad, y vuelve sobre sí mismo en un retorno inefable, y acaba en Él mismo los movimientos amatorios de todas las creaturas. La misma difusión de la Naturaleza Divina por todas 520 A
las cosas que son en Ella y por Ella, es denominada Amor de todas las cosas. No porque de algún modo se difunda lo que carece de todo movimiento, y todo lo llena simultáneamente, sino porque por todas partes difunde la mirada de una mente racional y lo mueve –como Causa que es de la difusión y del movimiento del espíritu– hacia Él investigando, hallando y, en cuanto es posible, entendiendo, ya que llena todas las cosas para que sean y, por la pacífica unión del amor universal, reúne en unidad infraccionable y toma conjuntamente de forma inseparable las cosas que son con lo que Él es.

---

174. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IV, 15 (*Patrología Griega Migne*, 3, 713 AG - B4).
175. *Ídem*, IV, 16 (*Ídem*, 3, 713 B 6-7).
176. *Ídem*, IV, 16 (*Ídem*, 3, 713 C 3-11).
177. *Ídem*, IV, 17 (*Ídem*, 3, 713 D 1-7).

Sobre la pasión

Así mismo se dice que es amado por todas las cosas que fueron hechas por Él, no porque padezca algo proveniente de ellas quien es el único impasible, sino porque le apetecen todas las cosas y su
520 B belleza las atrae hacia sí. Pues Él es el único amable, ya que sólo Él es la verdadera y suma bondad y belleza. Ciertamente, todo cuanto se advierte en las creaturas verdaderamente bueno, verdaderamente hermoso y amable, es Él mismo. Pues, así como no existe ningún bien esencial fuera de Él mismo, el Único, así ninguna belleza, ni ninguna amabilidad esencial.

Ejemplo tomado del imán

En consecuencia, así como aquella piedra que llaman imán, a pesar de que atrae el hierro cercano hacia sí por su potencia natural sin que, para conseguirlo, él se mueva en modo alguno, o sufra algo a partir del hierro que atrae, así la Causa de todas las cosas, a todo cuando desde Ella existe, lo conduce de nuevo a sí misma sin ningún movimiento suyo, sino únicamente por la potencia de su belleza.

Cómo Dios es denominado Amor y Amable

520 C El mismo san Dionisio dice aquí, entre otras cosas: «¿Por qué los teólogos a Dios le llaman algunas veces Amor y otras Dilección, otras Amable y Delectable?»[178]. Y concluye el sermón diciendo[179]: «Porque ciertamente Él es movido, pero Él mueve»[180]. Y exponiendo más llanamente esta conclusión, el venerable Máximo dice: «Dios se mueve ciertamente como Amor subsistente y Dilección; pero mueve hacia sí mismo todo lo que es capaz de amor y dilección, como Amable y Dilecto. Y, por decirlo de nuevo más sencillamente: Se mueve, ciertamente, como si se lanzara a una indisoluble conjunción de amor y dilección con los que le

178. *Ídem*, IV, 14 (*Ídem*, 3, 712 C 1-3).
179. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, XIX (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.260 C 2-3).
180. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IV, 14 (*Patrología Griega Migne*, 3, 712 C 4-5).

aceptan; pero mueve, como si atrayera por la naturaleza de los mismos, a quienes son movidos por el anhelo hacia Él. Y de nuevo: mueve y es movido como el que anhela ser anhelado, el que ama
ser amado, o el que desea ser deseado»[181]. 520 D

Ejemplo de la luz corpórea

Pues también la luz sensible, que llena todo el mundo sensible, para permanecer siempre inmóvil a pesar de que su vehículo, que llamamos cuerpo solar, gira con eterno movimiento por los espacios intermedios del éter y esta misma luz mana como de una inexhausta fuente del mismo vehículo, de tal modo difunde hacia el mundo todo la inconmensurable propagación de sus rayos que no le deja ningún lugar en el que se mueva, y permanece siempre
inmóvil. Pues en cualquier lugar del mundo es siempre plena e 521 A
íntegra, y no abandona ningún lugar o lo apetece, como no sea una pequeña parte inferior de este aire en torno a la Tierra que deja para que sea ocupada por esta sombra de la Tierra a la que llamamos noche[182]. Ella mueve la acción de mirar de todos los animales sensibles a la luz y la atrae hacia sí misma, para que por medio de ella vean cuanto cae al alcance de su mirada entre todo cuanto pueden ver.

En consecuencia, se piensa que se mueve, ya que agita fuertemente los rayos adecuados para los ojos a fin de que se muevan hacia ella; esto es, ella es la causa del movimiento de los ojos para que vean.

Y no debes admirarte al oír que la naturaleza de la luz, que es el fuego, llena todo el mundo sensible y está inmutablemente en todas partes. También enseña esto san Dionisio en su libro sobre la *Jerarquía celestial*, y lo mismo afirma en el *Hexamerón* san Basi-
lio[183]. Ciertamente, la substancia de la luz está en todas partes, 521 B
pero surge por una cierta operación natural en las luminarias del mundo, grandes o pequeñas, no sólo para iluminar, sino para distinguir partes en la totalidad del tiempo mediante el movimiento de los cuerpos celestes.

181. Máximo el Confesor: *I Ambigua* (*Patrologia Griega Migne*, 91, 1.260 C 4-12).
182. Véase *supra*, 501 C.
183. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, IX, 3; Basilio: *Hexaemera*, II, 7.

Ejemplo de las disciplinas

¿Y que diré de las artes, a las que los sabios llaman disciplinas liberales?[184]. Mientras permanecen en sí mismas y por sí mismas plenas, íntegras e inmutables, con todo se dice que se mueven cuando agitan la mirada del espíritu racional para que las busque y las halle, y lo atraen para que las considere; de manera que también ellas, con todo, parece que se mueven en la mente de los sabios, ya que ellas las mueven a pesar de que por sí mismas son inmutables, como dijimos.

Y existen muchas otras cosas en las que puede percibirse una
521 C obscura similitud y sobrepasa todo ejemplo, ya que, mientras por sí y en sí misma inmutable y eternamente permanece, con todo se dice que mueve todas las cosas, ya que por Ella y en Ella subsisten todas y han sido educidas del no ser al ser, pues por su ser todas las cosas pasan del no ser al ser, y las atrae todas hacia sí. También se dice que es movida, porque Ella misma mueve a Sí misma: tanto Ella mueve a Ella misma, como es movida por Ella misma.

Katafatiké y *apofatiké*

Así pues, Dios por sí mismo es Amor, por sí mismo es Visión, por sí mismo es Movimiento. Y, a pesar de todo, no es ni movimiento, ni visión, ni amor, sino «Más que Amor», «Más que Visión», «Más que Movimiento». Y es por sí mismo Amar, Ver, Mover, y, con todo, no es por sí mismo mover, ver, amar, sino «Más que Amar», «Más que Ver», «Más que Mover». Igualmente es por
521 D sí mismo Ser Amado, Ser Visto y Ser Movido, y, por el contrario no, es por sí mismo ni ser movido, ni ser visto, ni ser amado, ya que es «Más que el poder Ser Amado», «Más que el poder Ser Visto», «Más que el poder Ser Movido».

Ama, por consiguiente, a sí mismo y es amado por sí mismo en
522 A nosotros y en Él mismo; y, con todo, ni ama a sí mismo, ni es amado por sí mismo en nosotros y en Él mismo. Ve a sí mismo y es visto por sí mismo en nosotros y en Él mismo, y, con todo, ni ve a sí mismo, ni es visto por sí mismo en nosotros y en Él mismo, sino que «más que ve y es visto» en sí mismo y en nosotros. Mueve a sí mismo y es movido por sí mismo en sí mismo y en nosotros; y, en realidad, no mueve a sí mismo ni es movido por sí mismo en sí

184. Véase nota 90, *supra*.

mismo ni en nosotros, sino que «más que mueve y es movido» en sí mismo y en nosotros.

Y ésta es la prudente y salvadora y católica confesión que debe ser afirmada de Dios: que primero de un modo catafático, esto es, afirmativo, lo predicamos todo, sea nominalmente, sea verbalmente, pero no propiamente, sino traslativamente; después, que todo lo que de modo catafático se predica de Él, neguemos que sea Él, según un modo apofático, esto es, por negación, pero ya no tras- 522 B
lativamente, sino propiamente —en efecto, con más verdad negamos de Dios algo de lo que se predica de Él, que no se afirma que lo es—; más tarde debe ser excelsamente alabada superesencialmente la Naturaleza superesencial que crea todas las cosas y no es creada, más allá de todo cuanto de Él se predica.

Es por esto por lo que el Verbo hecho carne dijo a sus discípulos: «No sois vosotros quienes habláis, sino que el Espíritu de vuestro Padre habla en vosotros»[185]. La verdadera razón nos fuerza a creer, decir y entender de otras cosas semejantes, algo parecido: No sois vosotros quienes amáis, quienes veis, quienes movéis, sino el Espíritu del Padre quien habla en vosotros la verdad mía, de mi Padre y de Él mismo; Él mismo ama y ve a mí, a mi Padre y a sí mismo en vosotros; y mueve a sí mismo en vosotros para que améis tanto a mí como a mi Padre. 522 C

Por consiguiente, si a sí misma la Santísima Trinidad en nosotros y en sí misma ama a sí misma, y ve y mueve, con toda certeza por sí misma es amada, es vista, es movida de aquel excelentísimo modo, desconocido por toda criatura, por el cual tanto ama, ve y mueve como por sí misma, en sí misma y en sus creaturas es amada, es vista y es movida, como sea que supera cuanto de Ella se dice. ¿Quién y qué puede hablar del Inefable, del Cual no se puede hallar ni propiamente un nombre, ni propiamente una palabra o una voz, ni es ni puede llegar a ser Aquel que, «Él solo tiene la inmortalidad y habita en una luz inaccesible»[186]? «Pues ¿quién conoció el pensamiento del Señor?»[187].

Pero antes de que pongamos fin a la discusión presente, me parece que éste es el lugar en el que inserir la sentencia de san Dionisio sobre el reposo y movimiento divino, si te place. 522 D

A: Ciertamente me place. Y con esta última aclaración confío en verme libre de toda duda.

185. *Mateo*, 10, 20.
186. I *Tim.* 6, 16.
187. *Rom.* 11, 34.

523 A M: Dice en el libro sobre *Los nombres divinos*[188]: «Pero digamos también lo que resta sobre el reposo o sede divina. ¿Qué otra cosa puede ser salvo el permanecer Dios mismo en sí mismo; y estar fijo de la misma manera en la inmutabilidad de una naturaleza inmóvil; y estar excelsamente ubicado; y operar igualmente, según lo mismo y sobre lo mismo; y subsistir enteramente por sí mismo según su absoluta estabilidad e intransformable y enteramente inmutable, de
523 B acuerdo consigo mismo, y esto superesencialmente? Pues de Él piadosamente hay que creer que se mueve no a la manera de un acarreamiento, una alienación, una alteración, o una circunvalación, o un movimiento local –que lleve en línea recta, o circular o en forma mixta–, no inteligible, no animal, no natural; sino que Dios conduce hacia la esencia y contiene todas las cosas, y universalmente prevé todas las cosas, y está presente en todas a manera de inconmensurable circunstancia de todo, y por procesiones y operaciones providentes sobre todo cuanto existe. Pero también se debe conceder que la razón celebre el movimiento del Dios inmutable bajo inspiración divina, y debe ser entendido como recto, ciertamente, en la indesviable e irrevocable procesión de operaciones y la generación de todas las cosas a partir de Él mismo; pero como helicoidal[189] –esto es, curvo– en la estable procesión y el fértil reposo; y también como un círculo, porque Él mismo contiene tanto el centro como los extremos, el continente y lo contenido, y
524 A el retorno a Él de cuanto provenía de Él.»

Conclusión acerca de la acción y la pasión

A: El buen orden –me parece– exige que reúnas en un breve resumen cuanto se dijo acerca de que nadie puede predicar de Dios propiamente la acción y la pasión, o el hacer y el ser hecho, y con ello pones término a este libro.

M: Hace rato que aceptaste –si no me equivoco– que en Dios no

188. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, IX, 8-9 (*Patrología Griega Migne*, 3, 916 B-D).

189. El «*helikoeidés*» es la combinación del movimiento recto, propio de los cuerpos, con el movimiento circular, propio de los astros. Tanto Hermias como Proclo, neoplatónicos del siglo V, aplican esta figura; el primero, al *Nous* (*In Plat. Phaedr. Sch.*, V, 20, 27-31, 4, en edic. Couvreur); el segundo, a los planetas (*In Timeo*, III, 80; *Platonica Theologia*, VI, 8-9; *In Republicam*, 70, edic. Schöl). El Pseudo-Dionisio es contemporáneo de los dos filósofos neoplatónicos, probablemente, y la doctrina del «helicoide» es ampliamente conocida según Proclo. Sobre su aplicación por el Pseudo-Dionisio, véase *De divinis nominibus*, IV, 8 (*Patrología Griega Migne*, 3, 704 D1 - 705 A2).

es una cosa ser y otra actuar o hacer, sino una única y misma cosa es en Él ser, actuar y hacer. Pues una naturaleza simple no admite una comprensión a través de substancia y accidentes.

A: Ciertamente lo acepté como indiscutible.

M: En consecuencia, tal como de Él se afirma el ser –cuando no es propiamente ser, ya que es más que ser– y la causa de todo ser, y la esencia y la substancia, así también se le atribuye el actuar y el hacer, a pesar de que es más que actuar y que hacer, y causa de todo hacer y actuar, sin ningún movimiento que pueda ser entendido como accidente, superior a todo movimiento. Pues Él es Causa 524 B
y Principio de todos los movimientos, y de todos los accidentes, al igual como también de todas las esencias.

A: También esto lo admití sin ninguna duda.

M: Por consiguiente, ¿qué puede faltar, todavía, sino que entiendas que es enteramente necesario que de la misma manera que se aparta de Él un «ser», «actuar» y «hacer» propios, también ha de separársele del «padecer» y del «ser hecho»? No veo cómo quien no admite el hacer y el actuar, puede aceptar el padecer y el ser hecho.

A: Fija aquí el término del libro: ¡bastante ha quedado reunido en él!

Índice

INTRODUCCIÓN

DIVISIÓN DE LA NATURALEZA

LIBRO PRIMERO